فہرستِ مضامین

دیباچہ.....4
مقدمہ.....6
اصولِ فقہ.....9

بابِ اوّل

حاکم.....12
محکوم فیہ.....13
محکوم علیہ.....15
اشیاء کا اصل حکم.....18
افعال کا اصل حکم.....19
حکمِ شرعی.....21
خطابِ تکلیف.....22
فرض.....22
مندوب.....24
حرام.....25
مکروہ.....25
مباح.....26
قرینہ.....30
طلب جازم کے قرآئن.....30
طلب غیر جازم کے قرآئن.....35
تخییر کے قرآئن.....36
خطابِ وضع.....37

سبب.....37
شرط.....38
مانع.....41
صحت، بطلان اور فساد.....43
عزیمت اور رخصت.....45
قاعدہ کلیہ.....47

باب دوم

شرعی دلائل.....50
اصول میں قطعی دلائل کا وجوب.....50
قرآن.....51
سنت.....53
اجماعِ صحابہؓ.....63
قیاس.....66
علت کی شرائط.....70
علت کی اقسام.....72
علت اور حکمت میں فرق.....77
وہ جو دلیل نہیں ہے.....80
اجماعِ امت/ اجماعِ علماء.....80
اجماعِ اہلِ بیت.....83
قولِ صحابیؓ.....86
شرائع ماقبل.....87
استحسان.....93

مصلحہ مرسلہ.....95

باب سوم

فہمِ دلیل.....99
منطوق.....99
مفہوم.....99
دلالتِ اقتضاء.....100
دلالتِ تنبیہ وایماء.....101
دلالتِ اشارہ.....101
مفہومِ موافقہ.....102
مفہومِ مخالفہ.....104

باب چہارم

اجتہاد.....108
اجتہاد کے دلائل.....108
اجتہاد کی شرائط.....110
مجتہد کی اقسام.....110
تقلید.....112
تقلید کے دلائل.....112
تقلید اصل نہیں 114
ایک مسئلے میں ایک ہی مجتہد کی تقلید.....114
مقلد کی اقسام.....115
ماحصل.....117

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچہ

اس کتاب کا مقصد اسلام کے تشریعی فکر سے امت کو آشنا کرنا ہے تا کہ اس کا شریعتِ اسلامی کی گہرائی، جامعیت اور فعّالیت کے باعثِ ادراک، اس پر اعتماد قائم ہو۔ دوسرے لفظوں میں شریعتِ اسلامی کی عالمیت پر اعتماد تا کہ اس کی بدولت وہ زندگی کے میدان میں اسلامی نظام کو نافذ کرنے کی جدوجہد میں شریک ہو۔

چونکہ اس کتاب کا مقصد امت میں اسلام کے اہم تشریعی پیمانوں کا بیج بونا ہے، اس لئے اس میں، اختصار کے ساتھ، ان موضوعات کی بحث پر اکتفاء کیا گیا ہے جو اصولِ فقہ میں اہم ترین ہیں۔ البتہ جن مسائل میں اہلِ اصول کا اختلاف ہے ان میں، مسلکی وابستگی سے بالاتر ہوکر، قرآن وسنت کے قوی ترین دلائل کا اعتبار کیا گیا ہے اور اسی بنیاد پر صحیح آراء اختیار کی گئی ہیں۔ نیز طویل نظری مباحث سے بھی گریز کیا گیا ہے اور ہر مسئلہ اپنے دلائل کے ساتھ مذکور ہے تا کہ قاری میں ہر وقت وحیِ الٰہی (آیات واحادیث) کے اس ربط کی بدولت اللہ تعالیٰ کے ساتھ وابستگی وتعلق کا احساس غالب رہے۔ اسی لئے کتاب میں شرعی دلائل کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ علاوہ ازیں اس کتاب میں دورِ حاضر کے جدید مسائل کو اصولوں سے مربوط کیا گیا ہے تا کہ امت کو اسلام کے زندہ ہونے کا احساس ہو سکے یعنی اسلام کیسے اپنے اندر نئے ابھرتے ہوئے مسائل کو حل کرنے کی اہلیت رکھتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کتاب کو متعلقہ بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کے مقصد کے پیشِ نظر، یہ کوشش بھی کی گئی ہے کہ یہ فقط خواص کے لئے نہ ہو بلکہ عوام الناس بھی اس سے بھرپور استفادہ کر سکیں۔

اس کتاب کا دارومدار، علمِ اصولِ فقہ میں، دورِ حاضر کی بے مثال کتاب ''الشخصية الإسلامية (الجزء الثالث)'' پر ہے جس کے مصنف علامہ تقی الدین النبھانیؒ ہیں۔ علاوہ ازیں علامہ عطاء ابن خلیل کی کتاب

'' تیسیر الوصول إلی الأصول '' سے بھی مدد لی گئی ہے۔ کتاب میں فقط اصطلاحی تعریفات مذکور ہیں کیونکہ یہی موضوع کی تفہیم کے لئے اہم ہیں۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ یہ کتاب امت کی نشاۃِ ثانیہ میں معاون ثابت ہو۔ (آمین)

محمد علی

۱۹ محرم ۱۴۲۸ھ

مطابق 07.02.2007 CE

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مقدمہ

امتِ مسلمہ کی نشاۃِ ثانیہ بلا شبہ صرف اسلام کی بنیاد پر ممکن ہے، مگر یہ امر مسلمانوں سے اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ اسلام کو ایک مکمل ضابطہ حیات یعنی مبداء (ideology) کی حیثیت سے اختیار کریں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی بھی معاشرے کے مسائل کے لیے، زندگی کے ہر پہلو سے متعلقہ معالجات (solutions) درکار ہوتے ہیں اور ان کی فعّالیت اس بات پر منحصر ہے کہ آیا یہ اس عقیدے (creed) سے ہم آہنگ ہیں جس پر لوگ اعتقاد رکھتے ہیں یا نہیں۔ چونکہ مسلمان اسلام کے عقیدے پر پہلے سے ایمان لاتے ہیں، اس لیے ان کے مسائل کی طبعی اور صحیح نگہداشت تب ہی ممکن ہے جب وہ ان نظاموں (systems) کو اختیار کریں، جو اس اسلامی عقیدے سے نکلتا ہے۔

افسوس کہ اس حقیقت کو نہ سمجھنے کے باعث، آج بھی کئی مسلمان اپنے مسائل کے حل مغرب میں ڈھونڈتے ہیں اور اس غلط فہمی کا شکار ہیں کہ مغربی نظریات و معالجات کو مسلمانوں کے معاشرے پر نافذ کرنے سے ہمارے مسائل حل ہو جائیں گے۔ یہ اس کے باوجود کہ گذشتہ صدی کے بیشتر حصے میں ریاستی سطح پر صرف انہی مغربی نظاموں کو ہمارے اوپر نافذ کیا گیا ہے، مگر ہمارے معاشرتی حالات مزید بدتر ہوتے گئے ہیں۔ بہر حال جن میدانوں (fields) میں مسلمان مغربی فکر سے سب سے زیادہ متاثر ہوئے وہ تین ہیں: سیاست، معیشت اور تشریع۔ غالبًا یہی معاشرتی زندگی کے اہم ترین پہلو ہیں اور یہی ہر معاشرے پر سب سے زیادہ اثر انداز ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ معاشرتی تعلقات کی تنظیم خاص طور پر انہی سے وابسطہ ہے۔ اس مغربی فکر کا مسلمانوں کی ذہنیت پر اتنا اثر ہوا کہ یہ صرف دین کے دنیا سے جدا ہونے کے علمبرداروں (secularists) تک محدود نہ رہا، بلکہ جن لوگوں نے اسلام کی طرف بھی پکارا یعنی ''اسلامی متجددین'' (islamic modernists)، انھوں نے بھی ان

افکار کو اسلام کا لبادہ چڑھانے کی سرتوڑ کوششیں کیں! یہ غلط تاویلیں اس لیے کی گئیں تاکہ اسلام کو موجودہ حالات کے مطابق ڈھالا جاسکے۔ دوسرے لفظوں میں مغربی فکر کو اساس بنا کر اسلام سے مطابقت پیدا کرنے کا رجحان شروع ہوا اور یہ اب تک استعمار کی حمایت و راہنمائی میں، گذشتہ ۱۵۰ سال سے جاری ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ ایک ایسا ''نیا اسلام'' قائم ہو، جو استعمار کے تسلط و مفاد کو برقرار رکھے اور اصل اسلام سے لوگوں کو دور رکھا جائے کیونکہ یہ ان کے مسلمانوں پر غلبے کو قبول نہیں کرتا اور امت سے ان کے اثر و رسوخ کو، خواہ وہ عسکری ہو یا سیاسی، فکری ہو یا اقتصادی، جڑ سے اکھاڑنے کا مطالبہ کرتا ہے۔ اسی لیے آج بھی مسلمانوں کے حکمران، جو کہ مغربی استعمار کے ایجنٹ ہیں، ''جدید اسلام'' کا نعرہ لگا رہے ہیں اور عملی طور پر اس ''جدیدیت'' (modernism) کی آڑ میں، تعلیمی نصاب کی ترامیم کے ذریعے، لوگوں کو اسلام سے مزید دور کرنے کی کوشش میں مبتلا ہیں۔

جہاں تک اس اسلوب کا تعلق ہے جو'' متجددین'' (modernists) نے اسلام کی غلط تاویل کے لیے استعمال کیا، وہ یوں تھا کہ مغرب میں جو بھی فکر پروان چڑھتا، تو یہ لوگ فوراً اسلامی نصوص کی طرف رجوع کرتے اور ان سے مغربی افکار کو ثابت کرنے کی کوشش کرتے، پھر یہ دعویٰ کرتے کہ اسلام میں پہلے سے وہ فکر موجود ہے۔ مثلاً جمہوریت (democracy) کو''شوریٰ''، آزادیِ رائے کو''امر بالمعروف ونہی عن المنکر'' اور آزادیِ ملکیت کو اسلام میں انفرادی ملکیت کے حق کی آڑ میں اختیار کیا گیا۔ یہ غلط تاویلیں فروعات تک محدود نہ رہنے دی گئیں بلکہ وہ لوگ اصولوں میں بھی یہ زہر پھیلانے میں کامیاب ہوئے۔ انھوں نے John Stuart Mill اور Jeremy Bentham کے منفعت پرستی (utilitarianism) کے فکر کو اسلام میں داخل کرنے کی کوشش کی۔ اس مغربی فکر کے اسلامی فکر سے کوسوں دور ہونے کے باوجود، اسے ''مصلحت'' اور ''مقاصدِ شریعت'' کے ذریعے، اسلام سے ہم آہنگ بنانے کی کوشش کی گئی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہر عمل کا پیمانہ ''فائدہ ونقصان'' مانا جانے لگا اور اسلام کا ''حلال و حرام'' کا پیمانہ، مسلمانوں کی نظروں سے اوجھل ہونے لگا، یا زیادہ سے زیادہ ثانوی حیثیت کا بن کر رہ گیا۔ مغرب کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے، اسلام کی قانون سازی میں بھی انسانی عقل کو مرکزی کردار دینے کا رجحان شروع ہوا اور اس کا جواز بھی اسلامی نصوص میں ڈھونڈنے کی جدوجہد کی گئی۔ انہوں نے یہاں تک دعویٰ کیا کہ نصوص کی لفظی پابندی ضروری نہیں بلکہ ان کی ''روح'' (spirit of the text) کو دیکھنا چاہیے۔ نئے قاعدے بنائے گئے جیسے

''زمان ومکان کے تغیّر سے احکام بھی بدل جاتے ہیں''، ''جہاں مصلحت ہے وہاں اسلام ہے'' اور ''اسلام لچکدار (flexibel) ہے'' وغیرہ۔ یوں اسلام کو حالات کے مطابق ڈھالا جانے لگا اور اس واہی عمل کو ''اجتہاد'' سے تعبیر کیا گیا۔ اور مغربی فلسفے سے متاثر ہو کر اسلام کے تشریعی فکر یعنی علمِ اصولِ فقہ کی بگاڑ کو، حکومتی سطح پر فروغ دیا جانے لگا اور ایسے اقدامات کو آج بھی استعمار کی مکمل حمایت حاصل ہے۔

اصولِ فقہ پر یہ حملہ اتفاقی نہ تھا بلکہ اسے بڑے منصوبے کے تحت بجالایا گیا۔ یہ اس لیے کیونکہ اصولِ فقہ وہ علم ہے جس کے ذریعے مجتہد، قرآن وسنت (اسلامی نصوص) سے زندگی کے (نئے) مسائل کے معالجات یعنی احکام، مستنبط کرتا ہے، جن کے مطابق مسلمان اپنی زندگی بسر کرتے ہیں۔ لہذا اگر اسلام کی تشریعی اساس میں ہی مغربی فلسفے سے ہم آہنگ اصول گھڑ کر، اس میں بگاڑ پیدا کر دیا جائے، تو خود بخود تمام جزئیات پر اثر پڑے گا۔ دوسرے لفظوں میں اگر مغربی افکار کو اصولِ فقہ میں ملا دیا جائے، تو مسائل کے حل بھی عین مغربی فلسفے کے مطابق نکلیں گے اور یوں ہر کفریہ فکر وقانون کو اسلام کا لبادہ پہنانا آسان ہو جائے گا۔ نیز اس لیے بھی تاکہ اس کے نتیجے میں آئندہ نسلیں مکمل مغربی ذہنیت کی پیدا ہوں۔ آج ہمارے ممالک میں یہی ہو رہا ہے۔ انہی غیر اسلامی اصولوں کی بنیاد پر آج کئی علماء ومشائخ، ہمارے حکمرانوں کی مدد سے، اسلام کی غلط تاویلوں اور فتووں کے ذریعے مغربی استعمار کے مفاد کے لیے کام کر رہے ہیں۔ خواہ وہ ''دھشت گردی کے خلاف جنگ'' (war on terror) کی آڑ میں ہو، مسلمانوں کے خلاف کفار سے اتحاد کے جواز پیش کرنے کی شکل میں ہو، یا پھر ''ملک کی معیشت کو پروان چڑھانے'' کی آڑ میں اس آزاد تجارت (Free Trade) کو جائز قرار دینے کی شکل میں ہو، جس کے ذریعے استعماری قوتیں ہمارے ممالک کی معیشت اور سیاست کو کنٹرول کرتی ہیں، انتہا پسندی کے خاتمے یا پھر ملک کے قومی مفاد (national interest) کی آڑ میں امت سے غداری کی شکل میں۔ چونکہ ان غیر اسلامی امور کو اسلامی اصولوں اور اصطلاحات سے تعبیر کرنے کی پالیسی اختیار کی جاتی ہے، مثلاً ''مصلحت'' یا ''حکمت'' وغیرہ، اس لیے بعض مسلمان اس کا نشانہ بن کر، ان کی حمایت پر اتر آتے ہیں۔

امت تبھی ان چالوں سے محفوظ رہ سکتی جب وہ اسلامی اصولوں اور کفریہ اصولوں کے مابین فرق کو گہرائی

سے سمجھے تا کہ یہ مغربی فکر کے اثر سے بچ سکے اور خالص وحیِ الٰہی کی بنیاد پر اپنی زندگی کے تمام معاملات کو استوار کر سکے۔ یہ امر اس کا مقتضی ہے کہ امت اسلام کی تشریعی اساس یعنی اصولِ فقہ سے واقف ہو اور اس کے اہم ترین قواعد کو اپنے اندر راسخ کرے۔ نیز امت کو موجودہ غیر اسلامی معاشرے سے ایک اسلامی معاشرے کی طرف منتقل کرنا، اس بات پر منحصر ہے کہ زندگی کے بارے میں اسلام کے اہم ترین افکار و پیمانوں کے بیج کو، کس حد تک بونے میں کامیابی حاصل ہوتی ہے۔ یہ اس لیے تا کہ دوبارہ سے مسلمان زندگی کے واقعات کو خالص اسلامی نقطۂ نظر سے دیکھنے لگیں اور امت صحیح نشاۃِ ثانیہ کی راہ پر گامزن ہو۔

اسی لیے اس اساس کو پیش کرنا ضروری ہے جس کی بنیاد پر اسلامی معاشرہ قائم ہوگا، تا کہ یہ امت کے لیے وہ طریقۂ کار (mechanism) ہو، جو اس بات کی ضمانت دیگا کہ آئندہ اسلامی ریاست میں معاشرتی تعلقات واقعی خالص وحیِ الٰہی پر قائم ہونگے۔ نیز یہ اس لئے بھی تا کہ اصولِ فقہ کی اہمیت کا ادراک ہو سکے اور مسلمانوں میں دوبارہ اسلامی مآخذ کی طرف لوٹنے کی رغبت پیدا ہو۔ چنانچہ اصولِ فقہ کا ایک نمونہ پیش کیا جا رہا ہے تا کہ امت کو شریعتِ اسلام کی عالمیت کا ادراک ہو سکے، یعنی قطع نظر زمان و مکان، اسلام میں ہر مسئلے کا حل پیش کرنے کی اہلیت۔ البتہ یہ جان لینا چاہیے کہ اسلام کا اپنا ایک منفرد (unique) تشریعی فکر ہے، جو دنیا کے دیگر فلسفوں سے بالکل مختلف ہے اور نہ ہی اسے ان سے کوئی مشابہت ہے کیونکہ اس کی بنیاد ہی ان سب سے جدا ہے یعنی **لا إله إلا الله محمد رسول الله**۔

اصولِ فقہ

اصولِ فقہ کی تعریف: **معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية** (ان قواعد کا علم جن کے ذریعے احکامِ شرعیہ کو تفصیلی دلائل سے مستنبط کیا جائے)

اس تعریف سے یہ واضح ہے کہ اس فن میں ساری بحث قواعد پر ہے اور یوں یہ فن علمِ فقہ سے علیحدہ ایک علم ہے کیونکہ فقہ کا دارومدار اور اس کی بحث فروع پر ہے۔ یہ بات اس کی تعریف سے واضح ہے:

فقہ کی تعریف: علم بالمسائل الشرعية العملية المستنبطة من أدلتها التفصيلية (شریعت کے ان عملی مسائل کا علم جو کہ ان کے تفصیلی دلائل سے مستنبط کیے گئے ہوں)

لہذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ علمِ فقہ دراصل علمِ اصولِ فقہ کا نتیجہ ہے اور اس لیے یہ ایک منفرد علم ہے۔ اصولِ فقہ مجتہد کو نصوص سے اللہ کا حکم مستنبط کرتے وقت، ایک خاص طریقہِ کار (methodology) پر پابند رکھتا ہے تا کہ اس کے اجتہاد واستنباط میں وضعداری (consistency) قائم رہے اور وہ ذاتی تخیّل ورغبت سے دور رہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿**فلا تتبعوا الهوى**﴾ (پس تم خواہش کی پیروی مت کرو)۔ اصولِ فقہ ان آلات (tools) کی حیثیت رکھتے ہیں کہ جن کے ذریعے مجتہد شرعی نصوص سے اللہ کا حکم مستنبط کرتا ہے۔ اس لئے مجتہد کو چاہیے کہ وہ پہلے ان اصولوں کا تعین واظہار کرے، جن کی مدد سے پر وہ حکمِ شرعی مستنبط کریگا تا کہ ہمیشہ اس بنیاد پر، اس کے اجتہاد واستنباط کو پرکھا جاسکے۔

چونکہ حکمِ شرعی کے استنباط سے مراد کسی بات کو اللہ تعالیٰ کا قصد قرار دینا ہے، اس لئے یہ ایک بہت بڑی ذمہ داری ہے، جس میں انتہائی احتیاط اور عمیق (گہری) فکر درکار ہے۔ چنانچہ فقط ایک آیت یا حدیث کو پڑھ کر، اس سے اللہ کا حکم نہیں سمجھا جاسکتا، خواہ بظاہر ایسا لگے۔

مثال:

﴿**وأشهدوا ذوى عدل منكم**﴾ (اور اپنے میں سے دو پرہیزگار مردوں کو گواہ کرلو)۔ ﴿**اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم**﴾ (وہ تم میں سے دو پرہیزگار ہوں یا دوسروں (کافروں) میں سے دو)۔ ﴿**واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل و امرأتان**﴾ (اور اپنے میں سے دو مردوں کی گواہی کرلو اور اگر یہ نہ ہوسکے تو ایک مرد اور دو عورتوں کی)۔ ﴿**والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا بأربعة شهدآء فاجلدوهم ثمانين جلدة و لا تقبلوا لهم شهادة ابدا و أولآئک هم الفاسقون – إلا الذين تابوا من بعد ذالک و أصلحوا**﴾ (جو لوگ پاک دامن عورتوں پر زنا کی تہمت لگائیں پھر چار گواہ نہ پیش کرسکیں تو انہیں اسی کوڑے لگاؤ اور کبھی بھی ان کی گواہی قبول نہ کرو، یہ فاسق لوگ ہیں- سوائے ان لوگوں

کے جواس کے بعد توبہ اور اصلاح کرلیں)۔ " أن النبي ﷺ قضى باليمين مع شاهد الواحد " (نبی کریم ﷺ نے ایک قسم اور ایک گواہ (کی بنیاد) پر فیصلہ دیا)۔ جبکہ ایک دوسری حدیث میں، رضاعت کے معاملے میں، رسول اللہ ﷺ کا ایک عورت کی گواہی کو قبول کرنا بھی ثابت ہے۔

یہ تمام نصوص گواہی کے ضمن میں وارد ہوئے ہیں، اب ان سب کو کیسے سمجھا جائے؟ کبھی یہ کہا جارہا ہے کہ فقط مسلمان کی گواہی مقبول ہے جبکہ کسی اور جگہ پر کافر کی گواہی کو بھی قبول کیا جارہا ہے۔ ایک نص میں دو مسلمان مردوں کا مطالبہ کیا گیا ہے جبکہ دوسری میں ایک مرد کی گواہی پر اکتفاء کیا گیا ہے۔ کہیں پر دو عورتوں کا ذکر ہورہا ہے جبکہ کسی اور جگہ پر ایک عورت کی گواہی کی مقبولیت ثابت ہے۔ کیا اس کی توبہ کرنے کے بعد قاذف کی گواہی قبول کی جاسکتی ہے یا یہ کبھی نہیں ہوسکتا؟ اگر نصوص میں تعارض نظر آرہا ہے تو کس نص کو اختیار کیا جائے اور کس کو رد؟ اگر ایک نص کو دوسری کا ناسخ قرار دیا گیا ہے تو وہ کس وجہ سے؟ اور اگر ان تمام نصوص کو جمع کرنا ممکن ہے، تو اس کی کیا کیفیت ہوگی یعنی ان میں تطبیق کیسے پیدا کی جائیگی؟ وغیرہ۔

ان مسائل کو حل کرنے کے لئے اجتہاد درکار ہے جو مجتہد سے اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ اپنے اجتہاد میں اصولوں کو اختیار (adopt) کرے، اور جب اس نے ایسا کیا تو وہ اپنے دوسرے اجتہادات میں ان کو نظر انداز نہیں کرسکتا۔ اسے انہی اصولوں پر پابند رہنا پڑے گا ورنہ اس کا اجتہاد واستنباط باطل ہوگا کیونکہ ﴿فلا تتبعوا الهوى﴾ (پس تم خواہش کی پیروی مت کرو)۔ پس اگر اس نے، مثال کے طور پر، کسی مسئلے میں اس اصول کو اختیار کیا ہے کہ حدیثِ مرسل دلیل نہیں ہے، تو یہ کسی اور مسئلے میں اسے بطور حجت استعمال نہیں کرسکتا۔ اسی طرح اگر اس نے یہ اصول اپنایا ہے کہ امر وجوب کے لئے ہوتا ہے، تو اسے تمام مسائل میں اس اصول پر قائم رہنا پڑے گا۔ نیز اگر وہ اپنے اصولوں کو تبدیل کرتا ہے، تو اسے ان کا بیان واظہار کرنا چاہیے تاکہ آئندہ ان نئے اصولوں کی بنیاد پر اس کا محاسبہ ہوسکے۔ اس مختصر بیان سے اصولِ فقہ کی ضرورت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

اصولِ فقہ میں حکمِ شرعی اور اس کی اقسام، دلائل ومآخذ، الفاظ ودلالات اور اجتہاد وتقلید وغیرہ کی بحث شامل ہے۔

باب اوّل

حاکم

اسلام میں حکم دینے یعنی تشریع کا اختیار صرف اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے۔ اس لیے وہی شارع ہے اور اسی سے حکم اختراع (originate) ہوتا ہے۔ چنانچہ **الحاکم** ہونا اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے جس میں کوئی اور شریک نہیں ہوسکتا۔ اس کی حاکمیت میں شریک ہونے کا دعویٰ، اس کی ربوبیت میں شراکت کے دعویٰ کے مترادف ہے۔ اللہ تعالیٰ کے فرمان ہیں:

﴿ **إن الحكم إلا لله** ﴾6:57

(حکم تو صرف اللہ ہی کے لیے ہے)

﴿ **ألا له الخلق و الأمر** ﴾7:54

(یادرکھو! اسی (اللہ) کے لیے ہے خاص خالق ہونا اور حاکم ہونا)

مغربی قانونی فلسفہ جو عقل کو قانون سازی کا منبع گردانتا ہے، اسلام کے مذکورہ اصول کے متضاد ہے۔ مغربی فلسفے میں عقل کو ہی یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اچھے اور برے کا فیصلہ کرے اور اس امر میں کسی خارجی عنصر کی مداخلت، مثلاً وحی، ناقابلِ برداشت ہے۔ دوسرے لفظوں میں عقل ہی حاکم ہے اور یہی واقعات پر اپنا اٹل فیصلہ سناتی ہے۔ جبکہ اسلام میں عقل کا کردار شرعی نصوص سے، بندے کے افعال سے متعلق، شارع کے خطاب کو سمجھنے تک محدود ہے۔ عقل اس سمجھنے کے سلسلے میں اپنا کوئی خودمختار فیصلہ نہیں دے سکتی بلکہ یہ صرف نصوص میں مقید ہے۔ پس جس بات پر یہ دلالت کریں یا جس طرف اشارہ، عقل اسی حد تک جائیگی اور اس سے تجاوز نہیں کرسکتی، یعنی یہ نصوص کی عقلی تاویل سے باز رہے گی!

انسان کے افعال پر گہری نظر ڈالنے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عقل ان پر اٹل فیصلہ نہیں دے سکتی۔ اس کی پہلی وجہ یہ کہ عقل محدود ہے کیونکہ ہر روز اس کی معلومات میں اضافہ ہوتا ہے، جس کی وجہ سے یہ نئے نئے انکشاف

کرتی ہے۔ پھر جب کوئی حل دیتی ہے، تو وہ انہی معلومات کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ پس جب اس کی فکری افق مزید وسیع ہوتی ہے، تو یہ اپنا فیصلہ بدل کر کوئی نیا فیصلہ سناتی ہے اور اس وقت پرانا حل غلط نظر آتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں انسان جب اپنی عقل سے افعال پر فیصلہ صادر کرنے کی کوشش کرتا ہے، تو وہ ہمیشہ عارضی ہوتا ہے اور حالات بدلنے سے اس کا فیصلہ بھی بدل جاتا ہے۔ مغرب میں قانون سازی پر ایک نظر ڈالنے سے اس امر کی تصدیق ہوتی ہے۔ وہاں آئے دن قوانین بدلتے ہیں جبکہ سابقہ حل غلط اور فضول نظر آتے ہیں۔ یعنی انسان افعال پر یہ اٹل فیصلہ سنانے سے قاصر ہے کہ کونسا فعل صحیح و اچھا ہے اور کونسا فعل غلط اور برا۔ اسی سے عقل کی قانون سازی میں لاابلیت واضح ہو جاتی ہے۔

علاوہ ازیں جب انسان کی عقل کسی فعل کو اچھے یا برے ہونے سے تعبیر کرتی ہے، تو صورتِ حالات اس کی شرح پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ مثلاً جنگ کی حالت میں یا کسی شخص سے انتقام لینے کی صورت میں، عقل قتل کو اچھا سمجھ سکتی ہے، جبکہ کئی دوسرے مواقع پر یہ قتل کو برا سمجھتی ہے۔ چنانچہ کسی فعل سے، ذاتی طور پر، اس کی اچھائی یا برائی نہیں سمجھی جا سکتی، بلکہ اس پر ہمیشہ خارجی عناصر اثر انداز ہونگے۔ یہیں سے ثابت ہوا کہ عقلِ انسانی قانون سازی کے لیے عاجز ہے اور ایک ایسی ہستی اس کام کے لیے درکار ہے، جو تمام موجودات کا احاطہ کرے اور اپنی معلومات میں کامل ہو! ظاہر ہے کہ صرف تمام جہانوں کا رب، اللہ ﷻ ہی اس کی قابلیت رکھتا ہے، کیونکہ اسی نے انسان کی تخلیق کی اور صرف یہ ہی بتا سکتا ہے کہ اس کے لیے کیا اچھا اور کیا برا ہے۔ چنانچہ فقط وہی افعال پر اٹل فیصلہ سنا سکتا ہے اور اسی لئے وہی شارع ہے۔ پس جسے شارع نے اچھا قرار دیا ہے، وہ فعل انسان کے لئے اچھا ہے اور جسے شارع نے برا قرار دیا ہے، وہ فعل انسان کے لئے برا!

محکوم فیہ

بندے کے اس **فعل** پر، جس سے شارع کا خطاب متعلق ہے، ''محکوم فیہ'' کا اطلاق ہوتا ہے۔ شرعی دلائل کے استقراء سے فعل کی تکلیف (legal responsibility of the act) صحیح ہونے کی مندجہ ذیل شرائط منذرِ عام پر آتی ہیں:

1) شارع نے فعل کو بیان کیا ہو، ورنہ اس کا حساب نہیں ہوگا۔

﴿و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾17:15

(اور ہماری سنت نہیں کہ رسول بھیجنے سے پہلے ہی عذاب کرنے لگیں)

یہیں سے یہ قاعدہ اخذ کیا گیا ہے: **لا حكم قبل ورود الشرع** (شرع کے وارد ہونے سے پہلے کوئی حکم نہیں)

2) بندہ اس فعل کو سرانجام دینے پر قادر ہو۔

﴿ لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾2:286

(اللہ تعالیٰ کسی جان کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا)

3) یہ فعل اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی تعمیل میں کیا گیا ہو، ورنہ یہ قبول نہیں کیا جائیگا۔

﴿فلا وربک لا يؤمنون حتى يحكموک فيما شجر بينهم ﴾4:65

(قسم ہے تیرے پروردگار کی! یہ مومن نہیں ہو سکتے جب تک کہ تمام آپس
کے اختلاف میں آپ کو فیصلہ کرنے والا نہ مان لیں)

4) وہ افعال جو حقوق اللہ کی ضمن میں آتے ہیں اور ان پر سزائیں مرتب ہوتی ہیں جیسے حدود، تو ان حقوق کو، بندے کی معافی سے، ساقط نہیں کیا جا سکتا۔

'' أتشفع فی حد من حدود الله ؟.....و ايم الله لو أن
فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها'' (متفق عليه)

(کیا تم اللہ کی مقرر کردہ سزاؤں کے معاملے میں میرے سامنے سفارش لے کر آئے ہو؟....
پھر آپؐ نے اللہ کی قسم کھا کر کہا کہ اگر محمد کی بیٹی فاطمہ بھی چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا)

وہ افعال جو حقوق العباد میں سے ہوں اور ان پر سزائیں مرتب کی جائیں جیسے قصاص یا دیت، تو ان میں بندے کو، احکامِ شریعہ کے مطابق، معاف کرنے کا اختیار حاصل ہے۔

﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفي له من أخيه شي ء فاتباع بالمعروف و أداء إليه بإحسان ﴾2:178

(اے ایمان والو! تم پر مقتولوں کا قصاص لینا فرض کیا گیا ہے، آزاد کے بدلے آزاد، غلام غلام کے بدلے، عورت عورت کے بدلے، ہاں جس کسی کو اس کی بھلائی کی طرف سے کچھ معافی دے دی جائے اسے بھلائی کی اتباع کرنی چاہیے اور آسانی کے ساتھ دیت ادا کرنی چاہیے)

محکوم علیہ

شارع کا خطاب جس **بندے** سے مخاطب ہے، اس پر ''محکوم علیہ'' کا اطلاق ہوتا ہے۔ شرعی دلائل کے استقراء سے، بندے سے متعلق مندرجہ ذیل شرائط ظاہر ہوتی ہیں:

1) اسلام کے بارے میں شارع کا خطاب، سب انسانوں سے مخاطب ہے، خواہ وہ مسلمان ہوں یا کفار اور ان سب کا، عقیدے اور احکام کے بارے میں، حساب ہوگا۔ یعنی کفار بھی، ایمان لانے اور احکامِ شرعیہ پر عمل کرنے، دونوں کے مکلّف ہیں۔

﴿قل يا أيها الناس اني رسول اللّٰه إليكم جميعا﴾7:158

(آپ کہہ دیجئے کہ اے لوگو! میں تم سب کی طرف اللہ تعالیٰ کا بھیجا ہوا ہوں)

یہ خطاب تمام انسانوں کے لئے عام ہے، لہذا اس میں مسلمان اور کافر دونوں شامل ہیں۔ یہاں یہ نہیں کہا جائے کہ چونکہ اس میں رسالت کے بارے میں خطاب ہے، اس لئے یہ آیت، کفار سے، آپؐ پر ایمان لانے کا مطالبہ کر رہی ہے، نہ کہ فروعی احکام کی تکلیف کا۔ یہ اس لئے کیونکہ رسالت عام ہے، جو ایمان لانے اور فروعی احکام پر عمل، دونوں کو شامل ہے۔ دوسری صورت میں اس خطاب کو ایمان کے ساتھ خاص کیا گیا ہے جبکہ تخصیص کی کوئی دلیل موجود نہیں اور یہ سراسر غلط ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کے صریح خطاب سے، کفار کا فروعی احکام کا مخاطب اور

مکلّف ہونا ثابت ہے:

﴿ يا أيها الناس اعبدوا ربكم ﴾2:21

(اے لوگو! اپنے رب کی عبادت کرو)

﴿و لله على الناس حج البيت ﴾3:97

(اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں پر جو اس کی طرف راہ پا سکتے ہوں اس گھر کا حج فرض کر دیا ہے)

ان فروعی احکام کے ترک پر سخت وعید وعذاب سے، ان کا حساب قرآن سے ثابت ہے:

﴿ وويل للمشركين – الذين لا يؤتون الزكاة ﴾7-41:6

(اور ان مشرکوں کے لئے (بڑی ہی) خرابی ہے جو زکوٰۃ نہیں دیتے)

﴿ ما سلككم في سقر – قالوا ﴾ إلى قوله ﴿ ولم نك نطعم المسكين ﴾44-74:42

(تمہیں دوزخ میں کس چیز نے ڈالا، وہ جوابدیں گے.....اور نہ ہم مسکینوں کو کھانا کھلاتے تھے)

2) کافر کے ان افعال کو قبول نہیں کیا جائیگا جن کی ادائیگی کی صحت کے لئے اسلام شرط ہے، مثلاً عبادات، حقوقِ مالیات میں گواہی جیسے قرض یا کافر کی مسلمانوں پر حکومت وغیرہ۔ البتہ جن افعال کے لئے اسلام شرطِ صحت نہیں ہے، تو انہیں قبول کیا جائیگا جیسے کسی کافر کا مسلمانوں کے ساتھ مل کر قتال کرنا یا سفر میں وصیت پر گواہی۔

﴿يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصيه اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض فأصابتكم مصيبة الموت﴾5:106

(اے ایمان والو! تمہارے آپس میں دو شخص کا گواہ ہونا مناسب ہے جبکہ تم میں سے کسی کو موت آنے لگے اور وصیت کرنے کا وقت ہو، وہ دو شخص تم میں سے ایسے ہوں کہ دیندار ہوں یا غیر لوگوں میں سے دو شخص ہوں اگر تم کہیں سفر میں گئے ہو اور تمہیں موت آ جائے)

3) مسلمان اپنے تمام افعال کو احکامِ شرعیہ کے مطابق سرانجام دیگا۔

﴿یا أیها الذین آمنوا أطیعوا اللّٰه وأطیعوا الرسول وأولي الأمر منکم
فإن تنازعتم في شي ء فردوه إلی اللّٰه والرسول﴾4:59

(اے ایمان والو! اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور تم میں سے صاحبِ حکومت کی
پھر اگر کسی چیز میں اختلاف کرو تو اسے لوٹاؤ اللہ اور رسول کی جانب)

اسلامی ریاست میں کفار پر، عقدِ ذمہ کے باعث، احکامِ شرعیہ نافذ ہونگے۔

﴿حتی یعطوا الجزیة عن ید وهم صاغرون﴾9:29

(یہاں تک وہ ذلیل وخوار ہوکر اپنے ہاتھ سے جزیہ ادا کریں)

یعنی یہ لوگ اسلامی احکام کے سامنے جھکیں۔ لہذا انہیں اسلامی احکام کے عمل پر مجبور کیا جائے گا لیکن اسلامی عقیدے پر ایمان لانے پر نہیں کیونکہ :

﴿ لا إکراه في الدین ﴾2:256

(دین (یعنی قبولِ اسلام) کے بارے میں کوئی زبردستی نہیں)

اسی طرح عبادات، نکاح وطلاق اور لباس وکھانے پینے کے مسائل میں انہیں، شریعت کے حدود اندر رہتے ہوئے، اپنے رسم ورواج پر چھوڑ دیا جائیگا۔ اس کے دلائل سنت سے ثابت ہیں۔

4) بالغ ہونا، لہذا بچہ مکلّف نہیں ہے۔
5) عاقل ہونا، لہذا مجنون مکلّف نہیں ہے۔
6) ہوشمند ہونا، لہذا سونے والا مکلّف نہیں ہے۔

''رفع القلم ثلاث: الصبی حتی یبلغ و النائم حتی یستیقظ و المجنون حتی یفیق ''(زید)

(تین لوگوں سے قلم اٹھالیا گیا ہے: بچہ جب تک وہ بالغ نہ ہوجائے، سونے والا جب تک وہ بیدار نہ ہوجائے اور پاگل جب تک وہ ہوش میں نہ آجائے)

یہاں **رفع القلم** سے مراد تکلیف کا اٹھادیا جانا ہے۔

مندرجہ ذیل عذرات پر مکلّف کا مواخذہ نہیں ہوگا:

1) مجبوری جس میں جان کا خطرہ ہو یا وہ جو اس حکم میں آئے۔

2) بھول یہاں تک کہ یاد آجائے۔

3) خطا، یعنی وہ فعل جو، بغیر اختیار کے، غیر عمدًا ہوجائے۔

''**إن اللّٰه وضع عن أمتي الخطأ و النسيان وما استكرهوا عليه**''(ابن ماجه)

(میری امت سے غلطی اور بھول اور جبر اٹھالی گئی ہے)

یعنی مکلّف سے مواخذہ اٹھادیا گیا ہے۔

اشیاء کا اصل حکم

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿**هو الذى خلق لكم ما في الأرض جميعا**﴾2:29

(اللہ وہی ہے جس نے سب کچھ تمہارے لئے پیدا کیا ہے)

یہاں اللہ تعالیٰ نے ہمارے لئے تمام چیزوں کو مباح کردیا ہے اور یہیں سے اشیاء کا مندرجہ ذیل قاعدہ اخذ کیا گیا ہے:

الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد دليل التحريم (تمام چیزیں مباح ہیں جب تک ان کے حرام ہونے کی کوئی دلیل نہ ہو)۔ یعنی اشیاء کی اباحت کا حکم عام ہے، پھر اس سے استثناء (exception) کے لئے کوئی دلیل درکار ہے۔

مثال:

﴿إنما حرم عليكم الميتة﴾16:115

(تم پر مردار حرام کر دیا گیا ہے)

پس ہمارے لئے مردار حرام ٹھہرا۔ پھر اس حرام چیز سے متعلقہ تمام افعال حرام ہونگے مثلاً اسے کھانا یا بیچنا وغیرہ، ماسوا جب کوئی فعل جائز ہونے کی دلیل ہو۔

اللہ تعالیٰ نے اشیاء کو بس حلال یا حرام سے موصوف کیا ہے، نہ کہ مندوب، مکروہ یا فرض ہونے کے حکم سے۔

﴿ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام﴾16:116

(کسی چیز کو اپنی زبان سے جھوٹ موٹ نہ کہہ دیا کرو کہ یہ حلال ہے اور یہ حرام ہے)

﴿قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا﴾10:59

(آپ کہیے کہ یہ تو بتاؤ کہ اللہ نے تمہارے لئے جو کچھ رزق بھیجا تھا پھر تم نے اس کا کچھ حصہ حرام اور کچھ حلال قرار دیا)

افعال کا اصل حکم

کسی چیز کے جائز ہونے کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ اس سے متعلقہ تمام افعال خود بخود جائز ہو جائینگے، بلکہ ہر فعل کے لئے دلیل درکار ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حکمِ شرعی، بندوں کے افعال سے متعلق شارع کا وہ خطاب ہے جو ان کے معالجات (مسائل کے حل) کے لئے وارد ہوا ہے، نہ کہ اشیاء کے لئے۔ اشیاء کا کام تو فقط افعال کے دوران استعمال ہونا ہے، لہذا خطاب کا اصل افعال ہیں، جبکہ اشیاء بندوں کے افعال کے تابع ہیں، خواہ یہ خطاب میں مذکور ہوں یہ نہیں۔ مثلاً کپڑا اشیاء کے عام حکم کے مطابق مباح ہے، مگر اس بات سے اس کی تجارت کا فعل، خود بخود جائز نہیں ہو جائیگا، بلکہ پہلے تجارت کے فعل کا حکم معلوم کیا جائیگا:

﴿و أحل اللّٰه البيع﴾2:275

(اللہ تعالیٰ نے تجارت کو جائز قرار دیا ہے)

تجارت کے فعل کا جواز ہمیں اس آیت سے ملتا ہے، لہذا چونکہ کپڑے کی اباحت بھی ثابت ہے، اس لئے کپڑے کی خرید وفروخت مباح ٹھہری۔ یہ اس فعل کا حکم ہے۔

اسی طرح مثلاً پستول (pistol) ایک مباح چیز ہے کیونکہ اس کی حرمت پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ مگر کسی مسلمان کو اس سے قتل کرنے کا فعل حرام ہے۔

﴿ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزآؤه جهنم ﴾4:93

(اور جو کوئی کسی مومن کو قصداً قتل کر ڈالے تو اس کی سزا دوزخ ہے)

افعال کا قاعدہ: الأصل في الأفعال التقيد بالحكم الشرعي (افعال میں حکمِ شرعی کی پابندی کی جائیگی)۔

لہذا انسان کے لئے، نہ تو تمام افعال بنیادی طور پر جائز ہیں اور نہ ہی حرام، بلکہ ہر فعل کی انجام دہی سے پہلے اس کا حکم تلاش کیا جائیگا اور اس کی پابندی لازم ہوگی۔ ہر حکم اپنی (شرعی) دلیل پر مبنی ہے۔ اس قاعدے کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

﴿فوربک لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعلمون﴾15:92-93

(قسم ہے تیرے رب کی! ہم ان سب سے ضرور باز پرس کرینگے، ہر اس عمل کی جو وہ کرتے تھے)

یعنی اللہ تعالیٰ ہمارے تمام افعال کا حساب لیگا۔

﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا اللّٰه وأطيعوا الرسول﴾ إلى قوله

﴿ فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى اللّٰه والرسول﴾4:59

(اے ایمان والو! اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی....
پھر اگر کسی چیز میں اختلاف کرو تو اسے اللہ اور رسول کی طرف لوٹاؤ)

'' **من عمل عملا ليس عليه امرنا فهو رد** ''(مسلم)
(جس نے کوئی ایسا عمل کیا جس پر ہمارا حکم نہیں تو وہ عمل مسترد ہے)

یہاں سے ثابت ہے کہ ہر فعل کی اصل آزادی (اباحت) نہیں بلکہ حکمِ شرعی کی اطاعت اور اس کی موافقت ہے، ورنہ وہ عمل ہی مسترد ہے! کوئی بھی عمل خود بخود جائز نہیں قرار پائیگا بلکہ شارع کے خطاب سے حکم معلوم کرنے کے بعد، اس کی پابندی کی جائیگی۔ یہیں سے آزادیِ فعل کے قاعدے(Freedom of acts unless clear prohibitions are stated) کی تردید ثابت ہے۔ نیز صحابہ کرامؓ کا تعمل بھی **الأصل في الأفعال التقيد بالحكم الشرعي** (افعال میں حکمِ شرعی کی پابندی کی جائیگی) کے قاعدے پر مبنی تھا۔ اس بات کی دلیل قرآن میں کئی جگہ پر ان الفاظ میں مذکور ہے ﴿ **يسئلونک** ﴾ (وہ آپؐ سے پوچھتے ہیں)۔ اگر افعال کی اصل آزادی ہوتی تو صحابہؓ کرام کا معمول پوچھنا نہ ہوتا۔

حکمِ شرعی

حکمِ شرعی کی تعریف: **خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد بالإقتضاء أو بالتخيير أو بالوضع**
(بندوں کے افعال سے متعلق شارع کا وہ خطاب جو طلب یا اختیار دینے یا وضع کے ساتھ کیا گیا ہے)

اگرچہ شارع اللہ تعالیٰ ہے مگر یہاں خطاب اللہ کے بجائے خطابِ شارع اس وجہ سے کہا گیا ہے کہ کہیں یہ وہم نہ ہو کہ اس سے مراد فقط قرآن ہے۔ سنت بھی چونکہ وحی ہے اس لئے وہ بھی خطابِ شارع میں شامل ہے اور اجماعِ صحابہؓ بھی کیونکہ اس سے مراد سنت سے کسی دلیل کا انکشاف ہے۔ مکلّف کے بجائے بندہ اس وجہ سے کہا گیا

کیونکہ اس میں بچے اور پاگل سے متعلقہ احکام بھی شامل ہیں۔ یہاں یہ نہ کہا جائے کہ جب بچے اور پاگل پر زکوٰۃ، نفقہ وغیرہ واجب ہیں، تو وہ بھی بعض احکام کے مکلّف ٹھہرے۔ یہ اس لئے کیونکہ یہ واجبات بچے اور پاگل کے افعال سے متعلق نہیں بلکہ ان کے مال سے ہیں۔ یعنی ان کا مال تکلیف کا محل (object) ہے۔ علاوہ ازیں حدیث میں جو کہا گیا کہ ان سے تکلیف اٹھالی گئی ہے: حتی یبلغ (جب تک بالغ نہ ہو جائے) اور حتی یفیق (ہوش میں نہ آ جائے)، یہ دونوں اقوال تعلیل کا فائدہ دے رہے ہیں، یعنی بچپن اور بے عقلی نص کی علت ہے، اور اس امر کو ان کے مال میں کوئی دخل نہیں اور یہ اس سے مستثنیٰ نہیں۔ اس بیان سے تعریف کا جامع اور مانع ہونا ظاہر ہوا۔

بندوں کے افعال سے متعلق شارع کا وہ خطاب جو طلب یا اختیار دینے کے بارے میں ہے، اسے ''خطابِ تکلیف'' سے موسوم کیا جاتا ہے اور بندوں کے افعال سے متعلق شارع کا وہ خطاب جو وضع کے بارے میں ہے، اسے ''خطابِ وضع'' کہا جاتا ہے۔

خطابِ تکلیف

خطابِ تکلیف (حکمِ تکلیفی) میں یا تو کسی فعل کو کرنے کی طلب ہوگی یا کسی فعل کو ترک کرنے کی طلب یا پھر اس میں کسی فعل کو کرنے یا چھوڑنے کا اختیار دیا جائے گا۔ اس کے نتیجے میں احکامِ شرعیہ کی یہ پانچ اقسام منذرِ عام پر آتی ہیں: فرض، مندوب، مباح، مکروہ اور حرام۔ زندگی کے تمام افعال انہی میں محدود ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے:

فرض

شارع کا خطاب اگر کسی فعل کے کرنے سے متعلق ہو اور یہ طلبِ جازم کے ساتھ ہو، تو یہ فرض یا واجب کہلائے گا۔ فرض اور واجب کے ایک ہی معنی ہیں اور ان میں کوئی فرق نہیں کیونکہ یہ دو لفظ مترادف ہیں۔ یہ کہنا صحیح نہیں کہ جو چیز قطعی دلیل (قرآن اور سنتِ متواترہ) سے ثابت ہے وہ فرض ہے اور جو ظنی دلیل (خبر واحد اور قیاس) سے ثابت ہے وہ واجب ہے۔ یہ اس لئے کیونکہ دونوں ناموں (فرض یا واجب) کی ایک ہی حقیقت ہے اور وہ یہ کہ

شارع نے کسی فعل کرنے کی طلبِ جازم کی ہے۔ اس اعتبار سے قطعی دلیل اور ظنی دلیل میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ یہ مسئلہ خطاب کے مدلول سے متعلق ہے نہ کہ اس کے ثبوت سے۔ فرض وہ ہے جس کے کرنے والے کی تعریف کی جائے اور نہ کرنے والے کی مذمت کی جائے یا اس کو چھوڑنے والا سزا کا مستحق ہو۔

فرض کو قائم کرنے کی حیثیت سے، اس کی دو قسمیں ہیں: فرضِ عین اور فرضِ کفایہ۔ ان کے وجوب کے اعتبار سے، ان میں کوئی فرق نہیں کیونکہ دونوں طلبِ جازم کے ساتھ ہیں۔ البتہ ان کو قائم کرنے کی حیثیت سے ان میں یہ فرق ہے کہ فرض عین میں ہر فرد سے ذاتی طور پر فعل سرانجام دینے کا مطالبہ کیا گیا ہے، جبکہ فرضِ کفایہ میں عمومی طور پر مسلمانوں سے فعل کا مطالبہ کیا گیا ہے، یعنی خطاب کا مقصد معین فعل کی انجام دہی ہے نہ یہ کہ ہر فردِ واحد اسے انجام دے۔ لہذا اگر اس فعل کو بعض مسلمانوں نے سرانجام دے دیا (یعنی فعل کی ادائیگی قائم ہو چکی) تو باقیوں سے اس کا ذمہ ساقط ہو جائیگا۔ البتہ ثواب کے مستحق وہی ہونگے جنہوں نے اس فعل کو کیا۔ اور اگر اس فعل کو کسی نے انجام نہیں دیا، تو جب تک وہ قائم نہیں ہو جاتا، سب گنہگار رہیں گے، ماسوا وہ لوگ جو اس کی ادائیگی میں مشغول ہیں۔

شارع کی طرف سے کسی فعل کو کرنے کی طلب صیغہِ امر (افعل) کے ساتھ ہوگی یا جو کچھ اس معنی کے قائم مقام ہو۔ پھر اگر کوئی ایسا قرینہ پایا جائے جو فعل کو طلبِ جازم ہونے کا فائدہ دے، تو اس صیغہِ طلب اور قرینہِ جازمہ کے باعث، فعل واجب قرار پائیگا۔

مثال:

﴿وأقيموا الصلاة﴾ 24:56

(اور نماز قائم کرو)

﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا﴾ 4:103

(یقیناً نماز مومنوں پر مقررہ وقتوں پر فرض ہے)

پہلی آیت میں ﴿أقیموا﴾ صیغۂ امر میں ہے اور دوسری میں ﴿کتابا موقوتا﴾ صیغۂ امر کا قائم مقام ہے کیونکہ یہ امر کے معنی میں ہے۔ ان دونوں آیات سے نماز کی طلب ثابت ہے مگر جس قرینہ نے اس طلب کو جازم قرار دیا وہ یہ آیت ہے:

﴿ما سلککم في سقر – قالوا لم نک من المصلین﴾ 74:42-43

(تمہیں دوزخ میں کس چیز نے ڈالا؟ وہ جواب دیں گے کہ ہم نمازی نہ تھے)

یوں اس طلبِ جازم سے نماز کی فرضیت سمجھی گئی ہے۔

مندوب

شارع کا خطاب اگر کسی فعل کو کرنے کے بارے میں ہو لیکن طلبِ جازم کے ساتھ نہ ہو، تو یہ مندوب کہلائے گا۔ مندوب، سنت اور نفل کے ایک ہی معنی ہیں، البتہ اسے عبادات میں سنت و نفل کہا جاتا ہے، جبکہ دوسرے معاملات پر ''مندوب'' کا اطلاق ہوتا ہے۔ مندوب وہ ہے جس کے کرنے والے کی تعریف کی جائے اور چھوڑنے والے کی مذمت نہ کی جائے، یعنی کرنے والا ثواب کا مستحق ہو اور چھوڑنے والا سزا کا مستحق نہ ہو۔

شارع کے خطاب میں کسی فعل کو کرنے کی طلب پائی جائے، پھر اس میں کوئی ایسا قرینہ پایا جائے جو طلب کو غیر جازم ہونے کا فائدہ دے، تو اس کے باعث فعل مندوب قرار پائیگا۔

مثال:

''**صلاۃ الجماعۃ تفضل علی صلاۃ الفرد بسبع وعشرین درجۃ**'' (متفق علیہ)

(جماعت میں نماز پڑھنا، اکیلے پڑھنے سے ستائیس مرتبہ بہتر ہے)

یہاں رسول اللہ ﷺ نے صیغۂ امر کے معنی میں نمازِ جماعت کی طلب فرمائی، مگر اس مسئلے میں ایک ایسا قرینہ موجود ہے جو اسے طلبِ غیر جازم ہونے کا فائدہ دے رہا ہے، وہ انفرادی طور پر نماز پڑھنے پر، آپؐ کے سکوت کی دلیل

ہےاوراس فعل میں اللہ سے قربت کا حصول، لہذا نمازِ جماعت مندوب (سنت) قرار پائی۔

حرام

شارع کا خطاب اگر کسی فعل کو ترک کرنے کے بارے میں ہواور یہ طلبِ جازم کے ساتھ ہو، تو یہ حرام یا محظور کہلائے گا۔ ان دونوں کا ایک ہی معنی ہے۔ حرام وہ ہے جس کے کرنے والے کی مذمت کی جائے اور چھوڑنے والے کی تعریف کی جائے یا کرنے والا سزا کا مستحق ہو۔

شارع کے خطاب میں کسی فعل کو ترک کرنے کی طلب صیغہِ نہی (لا تفعل) میں ہوگی یا جو کچھ اس معنی کا قائم مقام ہو۔ پھر اگر اس میں کوئی ایسا قرینہ پایا جائے جو فعل کے ترک کو طلبِ جازم ہونے کا فائدہ دے، تو اس کے باعث یہ فعل حرام قرار پائیگا۔

مثال:

﴿**ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشه وساء سبيلا**﴾17:32

(خبردار زنا کے قریب بھی نہ پھٹکنا کیوں کہ وہ بڑی بے حیائی ہے اور بہت ہی بری راہ ہے)

یہاں صیغہِ نہی ﴿**ولا تقربوا**﴾ سے طلبِ ترک ثابت ہے، جبکہ ﴿**إنه كان فاحشه وساء سبيلا**﴾ اس کے طلبِ جازم ہونے کا قرینہ ہے۔ یوں زنا کا حرام ہونا ثابت ہوا۔

مکروہ

شارع کا خطاب اگر کسی فعل کو ترک کرنے کے بارے میں ہو مگر طلبِ جازم کے ساتھ نہ ہو، تو یہ مکروہ کہلائے گا۔ مکروہ وہ ہے جس کے چھوڑنے والے کی تعریف کی جائے اور کرنے والے کی مذمت نہ کی جائے، یا جس کا چھوڑنا کرنے سے بہتر ہو۔

شارع کے خطاب میں کسی فعل کو ترک کرنے کی طلب پائی جائے، پھر اس میں کوئی ایسا قرینہ پایا جائے جو اس کو طلبِ غیر جازم ہونے کا فائدہ دے، تو اس کے باعث یہ فعل مکروہ قرار پائیگا۔

مثال:

''**من كان موسرا ولم ينكح فليس منا** ''(البيهقي)

(وہ جو مالدار ہو اور نکاح نہ کرے تو وہ ہم میں سے نہیں)

یہاں صیغۂ نہی کے معنی میں رسول اللہ ﷺ نے عدم نکاح کو منع کیا ہے، البتہ آپؐ نے بعض مالداروں کے نکاح نہ کرنے پر سکوت اختیار کیا، جو اس طلب کے غیر جازم ہونے کا قرینہ ہے۔ لہذا مالداروں کے لئے عدم نکاح مکروہ قرار پایا۔

مباح

شارع کا خطاب جب کسی فعل کو کرنے یا ترک کرنے کے بارے میں اختیار دے، تو وہ مباح کہلائے گا۔ یعنی اس اختیار پر اکوئی شرعی دلیل ہو۔ یہ اس لئے کیونکہ مباح احکامِ شرعیہ میں سے ہے، یعنی یہ، حکمِ اباحت پر شارع کا خطاب ہے جو ہمیشہ دلیل سے ثابت ہوتا ہے، کیونکہ قائدہ ہے **لا حكم قبل ورود الشرع** (شرع کے وارد ہونے سے پہلے کوئی حکم نہیں)۔ لہذا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ہر وہ فعل جس پر شرع خاموش ہے، یعنی جسے نہ شرع نے حرام قرار دیا ہو اور نہ حلال، تو وہ مباح ہے۔ جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے:

'' **الحلال ما أحل الله في كتابه والحرام ما حرم الله**

في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه '' (الترمذي)

(حلال وہ ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حلال قرار دیا ہے اور حرام وہ ہے

جسے اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حرام قرار دیا ہے اور جس پر وہ خاموش ہے وہ معاف ہے)

تو اس میں اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ جس چیز پر قرآن خاموش ہے تو وہ مباح ہے، کیونکہ قرآن کی طرح حدیث

میں بھی حرام وحلال کے احکام پائے جاتے ہیں جیسا کہ آپ ؐ کا فرمان ہے:

'' **ألا اني أوتيت القرآن و مثله معه** ''(أحمد)

(بے شک میں قرآن اور اس کی مثل (سنت) کے ساتھ بھیجا گیا ہوں)

پس پہلی حدیث کا معنی یہ نہیں ہے کہ جس بات پر وحی خاموش ہے تو وہ مباح ہے۔ یہ اس لئے کیونکہ آپ ؐ کے فرمان: **الحلال ما أحل الله** میں ہر وہ چیز شامل ہے جو حرام نہ ہو، چنانچہ اس میں فرض، مندوب، مباح اور مکروہ، سب شامل ہیں کیونکہ یہ سب حلال ہیں، یعنی وحی نے انھیں حرام نہیں قرار دیا۔ جہاں تک حدیث کے دوسرے حصے کا تعلق ہے: **وما سكت عنه فهو مما عفا عنه** تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جن چیزوں پر سکوت ہے، وہ حلال ہیں اور یہ اللہ کی طرف سے معاف ہیں اور یہ انسانوں پر اس کی رحمت ہے کہ اس نے، ان کے لئے انہیں حرام نہیں بلکہ حلال قرار دیا۔ اس کی دلیل یہ حدیث ہے:

''**إن أعظم المسلمين في المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم على المسلمين فحرم عليهم من أجل مسألته** ''(مسلم)

(مسلمانوں میں سے وہ جو مسلمانوں کے خلاف اپنے جرم میں سب سے بڑا ہے وہ شخص ہے جس نے کسی ایسی چیز کے بارے میں جو مسلمانوں کے لئے حرام نہیں تھی مگر اس کے سوال کرنے کی وجہ سے وہ ان پر حرام کر دی گئی)

یعنی ایسی چیز کے بارے میں پوچھ جس کی تحریم پر وحی خاموش ہے۔ لہذا ان احادیث میں سکوت سے مراد کسی چیز کی تحریم پر سکوت ہے، نہ کہ حکم شرعی کے بیان پر سکوت۔ یہ اس لئے کیونکہ ایسا کوئی فعل یا چیز ہے ہی نہیں جسے شارع نے بیان نہ کیا ہو، بلکہ وحی میں ہر مسئلے کا حل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿**ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء**﴾16:89

(ہم نے ایسی کتاب نازل کی ہے جو ہر چیز کو کھول کھول کر بیان کرتی ہے)

یہ آیت اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ شرع زندگی کے کسی مسئلے میں خاموش نہیں، بلکہ اس میں زندگی کے تمام افعال اور اشیاء پر حکم موجود ہے اور اس بات پر اعتقاد ایمان کا تقاضا ہے۔ پس دوسری احکامِ شرعیہ کی اقسام کی طرح مباح بھی اپنی دلیل سے ثابت ہوتا ہے۔

مثال:

﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾5:2

(جب تم احرام اتار ڈالو تو شکار کھیلو)

یہاں احرام کھولنے کے بعد شکار کا حکم دیا جا رہا ہے مگر ایک دوسرے قرینہ کی وجہ سے شکار کھیلنا فرض یا مندوب نہیں، بلکہ مباح ہے۔ وہ قرینہ یہ ہے:

﴿غير محلي الصيد و أنتم حرم﴾5:1

(حالتِ احرام میں شکار کو حلال جاننے والے نہ بننا)

شکار کا حکم، خلالِ احرام کی نہی کے بعد آیا ہے، پس احرام کھولنے کے بعد شکار مباح ٹھہرا کیونکہ یہ اپنی اصلی حالت کی طرف واپس لوٹے گا، یعنی احرام سے پہلے والی حالت جس میں شکار مباح ہے۔

نیز یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ اگر کسی فعل کے بارے میں کوئی حرج نہ پایا جائے تو وہ فعل خود بخود مباح ٹھہرے گا۔ یا اگر کسی فعل سے حرج اٹھا لیا گیا ہو تو اس کا معنی اجازت ہے۔ یہ اس لئے کیونکہ کسی چیز کی حرمت سے اس کی ضد کا حکم ثابت نہیں ہوتا اور نہ ہی کسی چیز کے حکم سے اس کی ضد پر تحریم ثابت ہوتی ہے۔ بلکہ رفع الحرج (حرج کا اٹھنا) کسی فرض سے منسلک ہو سکتا ہے جیسے:

﴿فلا جناح عليه أن يطوف بهما﴾2:158

(پس بیت اللہ کا حج و عمرہ کرنے والے پر ان کے طواف کر لینے میں بھی کوئی گناہ نہیں)

اس آیت میں، رفع الحرج کے باوجود، حج وعمرہ کے دوران طواف کرنا فرض ہے مباح نہیں۔ اسی طرح رفع الحرج کسی رخصت کے ساتھ بھی منسلک ہوسکتا ہے جیسے:

﴿وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلوٰة﴾ 4:101

(جب تم سفر میں جارہے ہوتو تم پر نمازوں کے قصر کرنے میں کوئی گناہ نہیں)

یہاں رفع الحرج کا مطلب اباحت نہیں، بلکہ ایک حالت (سفر) میں قصرِ نماز کی رخصت دی گئی ہے۔ لہذا مباح وہ نہیں ہے جس میں حرج نہ پایا جائے یا جس سے حرج اٹھالیا جائے، بلکہ مباح وہ ہے جس کے چھوڑنے یا کرنے کے اختیار (اجازت) کے بارے میں شارع کے خطاب پر کوئی سمعی دلیل پائی جائے۔

مثال:

﴿نسآؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم﴾ 2:223

(تمہاری بیویاں تمہاری کھیتیاں ہیں اپنی کھیتیوں میں جس طرح چاہو آؤ)

علاوہ ازیں یہ کہنا بھی غلط ہے کہ دورِ جاہلیت کے کئی معاملات اسلام کی بعثت کے بعد بھی جاری رہے اور اسلام نے ان پر خاموشی اختیار کی اور وہ مباح مانے گئے، جبکہ جن چیزوں سے رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا، صرف وہی ناجائز ٹھہرے۔ لہذا اصل یہ ہے کہ جب تک شرع کسی بات پر خاموش ہے اور اسے حرام نہیں قرار دیتی، تو وہ جائز ہوگی۔ یہ کہنا اس وجہ سے غلط ہے کیونکہ کسی بات پر رسول اللہ ﷺ کی خاموشی کا مطلب یہ نہیں ہے کہ شرع خاموش ہے۔ بلکہ، اس کے برعکس، شرع نے تو حکم کو بیان کردیا ہے، جو اس صورت میں مباح ہے۔ یہ اس لئے کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی خاموشی، آپؐ کے افعال واقوال کی طرح، بذاتِ خود دلیل ہے اور سنت کا ایک جز، اور سنت قرآن کی طرح ایک شرعی ماخذ ہے۔ لہذا آج جب ہم کوئی ایسا فعل انجام دیتے ہیں جو دورِ جاہلیت میں بھی ہوا کرتا تھا، تو ہم اسے اس حیثیت سے اختیار کرتے ہیں کہ یہ حکم شرعی ہے اور اس کی کوئی دلیل موجود ہے، نہ اس حیثیت سے کہ یہ دورِ جاہلیت کی کوئی رسم یا معاملہ ہے۔

قرینہ

قرینہ کا معنی خطاب کی مراد متعین کرنے والی لفظی یا احوالی علامت ہے۔ حکم شرعی کی قسم کو نصوص کے قرآئن سے سمجھا جاتا ہے۔ یعنی انہی قرآئن سے کسی فعل کا فرض، مندوب، مباح، مکروہ یا حرام ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ قرینہ کی تین اقسام ہیں:

1) وہ جو طلبِ جازم ہونے کا فائدہ دے۔ اس سے فعل کے فرض یا حرام ہونے کا تعین ہوتا ہے۔
2) وہ جو طلبِ غیر جازم ہونے کا فائدہ دے۔ اس سے فعل کے مندوب یا مکروہ ہونے کا تعین ہوتا ہے۔
3) وہ جو اختیار دینے کا فائدہ دے۔ اس سے فعل کے مباح ہونے کا تعین ہوتا ہے۔

طلبِ جازم کے قرآئن

1) دنیا یا آخرت میں سزا۔

﴿والسارق و السارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله﴾5:38

(چوری کرنے والے مرد اور عورت کے ہاتھ کاٹ دیا کرو، یہ بدلہ ہے اس کا جو انہوں نے کیا عذاب اللہ کی طرف سے)

﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا﴾4:10

(جو لوگ ناحق ظلم سے یتیموں کا مال کھا جاتے ہیں، وہ اپنے پیٹ
میں آگ ہی بھر رہے ہیں اور عنقریب وہ دوزخ میں جائیں گے)

2) جب کسی فعل کو تسلسل سے کرنے کے ساتھ کسی عذر پر کوئی رخصت یا قضا یا معافی کا بیان ہو۔

﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون أياما معدودات فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾2:183-184

(اے ایمان والو! تم پر روزے رکھنا فرض کیا گیا جس طرح تم
سے پہلے لوگوں پر فرض کیے گئے تھے تاکہ تم تقویٰ اختیار کرو)

﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين﴾ إلى قوله ﴿فلم تجدوا ماء فتيمموا﴾ 5:6

(اے ایمان والو! جب تم نماز کے لئے اٹھو تو اپنے منہ کو اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولو، اپنے سروں کا مسح کرو اور اپنے پاؤں کو ٹخنوں سمیت دھولو..... تمہیں پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمّم کرلو)

''من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها'' (متفق عليه)

(جس کسی نے نیند یا بھول کی وجہ سے نماز نہ پڑھی ہو تو یاد آتے ہی اسے پڑھ لے)

3) دشواری ومشقت کے ساتھ کسی فعل کو مستقل طور پر سرانجام دینا۔

﴿كتب عليكم القتال وهو كره لكم﴾ 2:216

(تم پر جہاد فرض کیا گیا ہے گو کہ وہ تمہیں ناگوار معلوم ہو)

اسلامی ریاست کو رسول اللہ ﷺ نے ایک معین طریقے سے قائم کیا، جس میں طاقتور قبائل سے نصرت طلب کرنا بھی شامل تھا۔ ان سرگرمیوں میں آپؐ کو ہولہان بھی کر دیے گئے مگر آپؐ نے یہ کام جاری رکھا اور قبائل کے سامنے اپنے آپ کو پیش کرتے رہے، یعنی شدید تکلیف اور موت کے خطرے کے باوجود، آپؐ طلبِ نصرت کے عمل کو مستقل طور پر سرانجام دیتے رہے۔

'' لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة ''(متفق عليه)

(اگر مجھے اس میں میری امت کے لئے دشواری نہ نظر آتی تو میں اسے ہر نماز کے ساتھ مسواک کرنے کا حکم دیتا)

یعنی اگر کسی فعل کی ادائیگی میں دشواری ظاہر ہو، تو وہ اس کے فرض ہونے کی علامت ہوگی۔ یہ اس لئے کہ یہاں آپؐ نے مسواک کو لازم نہیں کیا کیونکہ اس میں امت کے لئے دشواری تھی۔ اس کے باوجود اگر کسی کام میں دشواری پائی گئی، تو یہ وجوب کا قرینہ ہے۔

4) اگر کوئی فعل کسی واجب کا بیان ہو یا اس کا موضوع فرض ہو یا اسلام کی حفاظت پر دلالت کرے۔

'' **خذوا عني مناسككم** ''(مسلم)

(اپنی حج کے مناسک مجھ سے لو)

﴿**ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر** ﴾3:104

(تم میں سے ایک جماعت ایسی ہونی چاہیے جو اسلام کی طرف بلائے، اچھائی کا حکم دے اور برائی سے منع کرے)

''**مروا أبناء كم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر وفرقوا بينهم في المضاجع** ''(أبو داود)

(اپنے بچوں کو نماز پڑھنے کا حکم دو جبکہ وہ سات برس کے ہو جائیں اور دس
سال کی عمر میں انھیں مارو (اگر وہ نہ پڑھیں) اور ان کے بستر علیحدہ کر دو)

5) جب کسی حکم کی بجا آوری کو متعدد صورتوں میں محدود کر دیا جائے اور ان میں اختیار دیا جائے۔

﴿**و إذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها**﴾4:86

(اور جب تمہیں سلام کیا جائے تو تم اس سے اچھا جواب دو یا انہی الفاظ کو لوٹا دو)

6) نص میں ایسے الفاظ کا ذکر جو بذاتِ خود وجوب و فرضیت یا حرمت پر دلالت کریں۔

﴿**يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾الی قوله ﴿ **فريضة من الله**﴾4:11

(اللہ تمہیں تمہاری اولاد کے بارے میں حکم کرتا ہے کہ ایک لڑکے کا حصہ
دو لڑکیوں کے برابر ہے..... یہ حصے تم پر اللہ کی طرف سے فرض کر دیے گئے ہیں)

﴿**إنما حرم عليكم الميتة** ﴾2:173

(تم پر مردار حرام کر دیا گیا ہے)

'' لا يحل لامراة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر
مسيرة يوم وليلة إلا ومعها محرم ''(متفق عليه)
(جوعورت اللہ اور یومِ آخرت پر ایمان لائے تو اس کے لئے جائز نہیں کہ وہ
اپنے محرم کے بغیر ایک دن اور ایک رات سے زیادہ سفر کرے)

7) جب کسی عمل کو ایسے وصف سے موصوف کیا جائے جس سے نہیِ جازم سمجھی جائے، مثلاً اللہ کی ناراضی یا غضب، مذمت یا کوئی قابلِ نفرت وصف جیسے بے حیائی یا شیطانی عمل، ایمان یا اسلام کی نفی وغیرہ۔

﴿ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله﴾16:106
(مگر جو لوگ کھلے دل سے کفر کریں تو ان پر اللہ کا غضب ہے)

﴿ إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا ﴾4:22
((اپنی سوتیلی ماؤں سے نکاح کرنا) یہ بے حیائی کا کام ہے اور بغض کا سبب ہے اور بڑی بری راہ ہے)

﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين
ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء﴾3:28
(مومنوں کو چاہیے کہ وہ ایمان والوں کو چھوڑ کر کافروں کو اپنا دوست نہ بنائیں
اور جو ایسا کرے گا وہ اللہ تعالیٰ کی کسی حمایت میں نہیں)

8) جب طلب ایمان کے ساتھ مقرون ہو یا جو کچھ اس کے قائم مقام ہے۔

﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر﴾33:21
(یقیناً تمہارے لئے رسول اللہ میں بہترین نمونہ موجود ہے ہر اس شخص
کے لئے جو اللہ تعالیٰ کی اور روزِ قیامت کے دن کی توقع رکھتا ہے)

9) جب طلب منعِ مباح کے ساتھ مقرون ہو۔

﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة
فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون﴾62:9

(اے ایمان والو! جب جمعے کے دن نماز کی اذان دی جائے تو تم اللہ کے ذکر کی طرف دوڑ پڑو
اور خرید و فروخت چھوڑ دو، یہ تمارے حق میں بہت ہی بہتر ہے اگر تم جانتے ہو)

10) اگر ما لا یتم الواجب إلا بہ فھو واجب کے قاعدے میں شامل ہو۔ یعنی ہر وہ عمل جو کسی واجب کی کفایت کرے اور اسے نفع پہنچائے۔

مثال کے طور پر نماز کے لئے اس کے ارکان (رکوع، سجدہ وغیرہ)، کیونکہ ان کے بغیر نماز پوری نہیں ہوتی۔ لیکن اگر کوئی چیز اس عمل میں شامل نہیں بلکہ اس سے خارج ہے، تو اس صورت میں وہ کسی دوسری دلیل کی محتاج ہے۔ مثلاً وضو، کیونکہ یہ نماز کا حصہ نہیں بلکہ اس کی شرط ہے۔

اسی طرح اس قاعدے کے مطابق اسلامی ریاست کے قیام کے لئے جو بھی اعمال درکار ہیں، وہ بھی لازم ٹھہرے۔ یعنی ایک منظّم جماعت کا ہونا، جو اسلامی مبداء (ضابطہ حیات) پر قائم ہو، اس کی طرف پکارے اور اس مبداء کو زندگی میں نافذ کرنے کے لئے فکری اور سیاسی جدوجہد کرے۔

11) اگر کسی کام میں کوئی فعل اصولی طور پر ممنوع ہو، مگر رسول اللہ ﷺ نے اس کے باوجود، ایک خاص موقع پر، اسے سرانجام دیا ہو۔

مثال کے طور پر نماز کی ایک رکعت میں ایک سے زیادہ رکوع کرنا ممنوع ہے کیونکہ اس سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ مگر نمازِ خسوف میں رسول اللہ ﷺ کے فعل سے یہ ثابت ہے کہ آپؐ نے دو رکوع فرمائے جو اس فعل

کے واجب ہونے کا قرینہ ٹھہرا۔ لہذا یہ دور کوع نمازِ خسوف کے رکن قرار پائے۔

طلبِ غیر جازم کے قرآئن

1) جب کسی فعل میں ترجیح اور مدح پائی جائے۔

'' **تبسمک في وجه أخيک صدقة** ''(الترمذي)

(اپنے بھائی کے سامنے چہرے پر مسکراہٹ لانا صدقہ ہے)

2) جب کسی فعل کی نہی اس پر سکوت کے ساتھ ہو، تو یہ فعل مکروہ ہوگا۔

'' **إن ذلک ليس بشفاء ولكنه داء** ''(ابن ماجه)

(یہ (حرام چیز) شفا نہیں بلکہ بیماری ہے)

'' **فأمرهم النبي ﷺ أن يلحقوا براعيه–يعنى الإبل فيشربوا من ألبانها وأبوالها** ''(البخاری)

(پھر رسول اللہ ﷺ نے انہیں اپنے چرواے کے پیچھے چلنے کا حکم دیا-

یعنی اونٹوں کے، تا کہ وہ ان کا دودھ اور پیشاب پئیں)

پہلی حدیث میں حرام چیز کو دوا کے طور پر استعمال کرنے سے منع کیا گیا ہے اور دوسری حدیث میں حرام چیز کے دوا کے طور پر استعمال کا اقرار کیا گیا ہے، نہی اور سکوت نے مل کر کراہت کا فائدہ دیا۔

3) جب کسی فعل میں اللہ کی قربت پائی جائے۔

'' **إن الدعاء هو العبادة** ''(ابن ماجه)

(بے شک دعا عبادت ہے)

تخییر کے قرآئن

1) جب رسول اللہ ﷺ سے کسی فعل کا کبھی کرنا اور کبھی ترک کرنا ثابت ہو۔

میت کا جنازہ گزرتے وقت آپ ؐ کا کھڑا ہوجانا اور بیٹھا رہنا، دونوں ثابت ہیں، لہذا اس میں اختیار دیا گیا اور یہ مباح ٹھہرا۔

2) جب کسی فعل پر، بغیر کسی عذر کے، شرع نے عام طور پر معافی دی ہو۔

'' **الحلال ما أحل الله في كتابه والحرام ما حرم الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه** '' (ترمذي)

(حلال وہ ہے جسے اللہ نے اپنی کتاب میں حلال قرار دیا ہے اور حرام وہ ہے جسے اللہ نے اپنی کتاب میں حرام قرار دیا ہے اور جس پر وہ خاموش ہے وہ معاف ہے)

3) افعالِ جبلی جو خصائصِ جسم کے ساتھ مربوط اور انسان کے لئے اللہ کی تخلیق میں سے ہیں اور جن کی تخصیص و تقیید نہ کی گئی ہو۔

﴿**كلوا واشربوا من رزق الله**﴾2:60

(اللہ کے دیے ہوئے رزق میں سے کھاؤ اور پیو)

﴿**أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض**﴾7:185

(اور کیا ان لوگوں نے دیکھا نہیں آسمانوں اور زمین کے عالم میں)

﴿**فامشوا فی مناکبها**﴾67:15

(تاکہ تم اس کی راہوں میں چلتے پھرتے رہو)

4) جب کوئی فعل کسی سبب کی وجہ سے حرام ہو، تو سبب ختم ہوتے ہی یہ دوبارہ جائز ہوجائیگا۔ مثلاً نمازِ جمعہ کے بعد تجارت فوراً جائز ہوجائیگی کیونکہ جمعے کی نماز کا سبب زائل ہوگیا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی فعل کسی مانع کی وجہ سے حرام ہو، تو مانع زائل ہوتے ہی وہ فعل جائز ہوجائیگا۔ مثلاً ناپاکی مصحف (قرآنِ پاک) کو چھونے کا مانع ہے، پس جب طہر (پاکی) حاصل ہوگئی تو قرآن کو چھونا مباح ہوجائیگا۔

خطابِ وضع

جن امور پر کسی حکم کا ثابت ہونا یا اس کا پورا ہونا موقوف ہو، تو شارع کے اس خطاب کو خطابِ وضع (حکمِ وضعی) کہا جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ احکام کے بارے میں احکام (معین اوصاف) ہیں کیونکہ یہ انسان کے افعال سے متعلق شارع کے خطاب کو بیان کرتے ہیں اور اسی تعلق کی وجہ سے یہ احکام شرعیہ میں سے ہیں۔ خطابِ وضع کی پانچ اقسام ہیں:

1) سبب
2) شرط
3) مانع
4) صحت و بطلان و فساد
5) عزیمت و رخصت

سبب

سبب کی تعریف: **کل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعى على كونه معرفا لوجود الحكم لا لتشريع الحكم** (ہر وہ وصفِ ظاہر منضبط جس پر کوئی سمعی دلیل یہ دلالت کرے کہ وہ اس حکم کے وجود کا معرف ہے، نہ حکم کی تشریع کا)۔

﴿أقم الصلاة لدلوک الشمس﴾ 17:78
(نماز کو قائم کرو آفتاب کے ڈھلنے سے)

یہاں سورج کے ڈھلنے کو وجوبِ نماز کی علامت بتایا گیا ہے، یعنی جب یہ وقت آ جائے یعنی اس علامت کی معرفت حاصل ہوجائے، تو اپنی دیگر شرائط کے ساتھ، نماز ادا کرنے کی اجازت ہے۔ لیکن یہ (زوالِ آفتاب) وجوبِ نماز کی علامت نہیں ہے، اس کے اپنے دوسرے دلائل ہیں جو طلبِ جازم کے ساتھ وارد ہوئے ہیں۔

﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾2:185

(تم میں سے جو اس مہینہ کو پائے اسے روزہ رکھنا چاہیے)

''صوموا لرؤيته''(مسلم)

(چاند نظر آنے پر روزہ رکھو)

اسی طرح یہاں چاند کا طلوع ہونا اور اس کا نظر آنا، ماہِ رمضان میں روزے کے وجود کی علامت ہے، نہ کہ روزے فرض ہونے کی، اس کے دوسرے دلائل ہیں جو خطابِ تکلیف سے ثابت ہیں۔ اسی طرح نصاب وجودِ زکوٰۃ کا سبب ہے اور شرعی عقود ملکیت سے نفع اٹھانے یا اس کے تصرف کی اباحت کے اسباب ہیں۔

پس سبب حکم کے لئے موجب نہیں ہے، وہ بس اس کے وجود کے لئے معرف ہے جس پر کوئی شرعی دلیل ہے۔ نیز سبب کا وجود اس حکم کو مرتب کرتا ہے اور اس کی عدم موجودگی حکم کی عدم موجودگی کو، یعنی جب سبب ہوگا تو حکم بھی ہوگا اور اگر سبب نہیں ہوگا تب حکم بھی نہیں ہوگا۔

شرط

شرط کی تعریف: **هو ما كان وصفا مكملا لمشروطه فيما اقتضاه الحكم في ذلك المشروط أو فيما اقتضاه المشروط نفسه** (مشروط کے لئے وہ وصفِ کامل جو اس مشروط کا حکم تقاضا کرے یا جس کا بذاتِ خود مشروط تقاضا کرے)۔

1) مشروط کے حکم کا تقاضا: اس کی شرط خطابِ تکلیف کی طرف لوٹتی ہے۔ مثلاً نماز (خطابِ تکلیف) مشروط ہے اور اس کی شرط (وصفِ کامل) وضو ہے۔

﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين﴾ 5:6

(جب تم نماز کے لئے اٹھو تو اپنے منہ کو اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولو اور اپنے سروں کا مسح کرو اور اپنے پاؤں کو ٹخنوں سمیت دھولو)

یہ بذاتِ خود نماز کی شرط نہیں ہے یعنی اس کی کیفیت کی، بلکہ اس کے حکم کے لئے شرط ہے یعنی اس کے وجوبِ ادائیگی کی۔ اسی طرح نماز میں ستر کا ڈھانپنا اور رمضان میں روزے کی نیت کرنا ہے وغیرہ، یہ سب حکم کی شرائط ہیں۔

2) بذاتِ خود مشروط کا تقاضا: اس کی شرط خطابِ وضع کی طرف لوٹتی ہے۔ مثلاً زکوٰۃ کا نصاب (خطابِ وضع) مشروط ہے اور اس کی شرط ایک سال کا گزرنا ہے۔ لہذا یہاں شرط براہِ راست حکم (خطابِ تکلیف) سے منسلک نہیں ہے یعنی اس کی ادائیگی سے، بلکہ زکوٰۃ کے سبب (نصاب) سے منسلک ہے یعنی یہ زکوٰۃ کے نصاب (خطابِ وضع) کے لئے شرط ہے۔ اسی طرح چور کا ہاتھ کاٹنے کی شرط محفوظ مقام (حرز) ہے کیونکہ ہاتھ کاٹنے کا سبب چوری ہے اور اس وجہ سے یہ خطابِ وضع ہے، پھر اس کی شرط محفوظ مقام ہے، لہذا یہ سبب کی شرط ہے۔

''ما أخذ من عطنه ففيه القطع إذا بلغ ما يؤخذ من ذلک ثمن المجن''

(وہ جو کچھ اپنی جگہ سے اٹھایا جائے تو (اس صورت میں) ہاتھ کاٹا جائے اگر چرائی ہوئی چیز ڈھال کی قیمت تک پہنچ جائے)

'' ماكان في الخزائن ففيه القطع إذا بلغ ثمن المجن''

(جو کچھ اسٹوروں میں تھا تو اس کے لئے ہاتھ کاٹنا ہے اگر اس چیز کی قیمت ڈھال کی قیمت تک پہنچ جائے)

خواہ شرط خطابِ تکلیف کی طرف لوٹے یا خطابِ وضع کی طرف، دونوں صورتوں میں، ذاتی طور پر، اس کی دلیل کا نصِ شرعی سے ثابت ہونا لازمی ہے۔ البتہ شرعی عقود جیسے خرید وفروخت، شرکت اور وقف وغیرہ، کی شرائط اس سے مستثناء ہیں، ان میں ہر قسم کی شرائط لگائی جاسکتی ہیں خواہ وہ کسی نص میں وارد ہوئی ہوں یا نہ ہوں، بشرطیکہ یہ کسی شرعی نص کے خلاف نہ ہوں۔

''**ما بال رجال يشترطون شروطا ليست في كتاب اللّٰه، ماكان من شرط ليس في كتاب اللّٰه فهو باطل و إن كان مائة شرط، قضاء اللّٰه أحق وشرط اللّٰه أوثق**''(البخاري)

((بعض) لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ وہ ایسی شرائط عائد کرتے ہیں جو اللہ کی کتاب میں نہیں ہیں، ہر وہ شرط جو اللہ کی کتاب میں نہیں ہے تو وہ باطل ہے خواہ وہ سو ہی کیوں نہ ہوں، اللہ کی شرائط زیادہ حق والی ہیں اور زیادہ مضبوط بھی)

یہاں **شروطا ليست في كتاب اللّٰه** سے مراد یہ نہیں ہے کہ شرائط کتاب اللہ میں وارد ہوں، بلکہ اس سے مراد شرع کے مخالف نہ ہونا ہے۔ یہ اس لئے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے لوگوں کی اپنی شرائط لگانے کو مطلقاً قبول فرمایا ہے۔

'' **اشتريها فأعتقيها وليشترطوا ما شاء وا** ''(البخاري)

(اسے خرید کر آزاد کر دو اور انھیں وہ شرائط عائد کرنے دو جو وہ چاہتے ہیں)

یہاں **وليشرطوا ما شاء وا** اس کی اباحت پر صریح نص ہے کہ انسان جو چاہے شرائط عائد کر سکتا ہے۔

'' **المسلمون عند شروطهم** ''(الحاكم)

(مسلمان اپنی (آپس کی) شرائط پر پورا اترتے ہیں)

یعنی اپنی عائد کردہ شرائط جو (اضافی طور پر) رکھی گئی ہیں۔ البتہ، جیسے پہلے بھی بتایا گیا ہے، ان شرائط کا شرع کے خلاف ہونا ناجائز ہے۔ مثال کے طور پر، ایک عقدِ بیع میں دو مختلف مدّات کی شرائط عائد کرنا۔ مثلاً اگر کوئی یہ کہے کہ ''میں اس شرط پر تمہیں یہ چیز بیچوں گا اگر تم اپنی بیٹی مجھ سے بیاہ دو''، تو یہ شرط باطل ہوگی اور اس لئے یہ عقد بھی باطل

ٹھہرے گا۔

'' **لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع** ''(أبو داود)

(ایک بیعانہ اور ایک بیع (ایک ہی وقت پر) جائز نہیں اور نہ ہی ایک بیع میں دو شرطیں)

اسی طرح اگر بائع اپنا سامان کسی خریدار کو فروخت کرتے ہوئے اس سے یہ مطالبہ کرے کہ وہ اس سامان کو آگے نہ بیچے، تو یہ شرط باطل ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرط مقتضیِ عقد کے منافی ہے کیونکہ جب کوئی شخص کسی چیز کو خرید لیتا ہے تو وہ اس کی ملکیت بن جاتی ہے اور اس کے نتیجہ میں وہ اس کے تصرف کا پورا حقدار ہوتا ہے۔ اس لئے یہ شرط عائد کر دینا کہ تم اسے آگے نہیں فروخت کرو گے، حکمِ شرعی کے خلاف ہے۔ آج کل سرمایہ دارانہ نظام کی بدولت، اسلامی ممالک میں یہ عمل عام ہو رہا ہے اور وہ intellectual property rights کے نام پر۔ استعماری قوتیں ایسے قوانین کے ذریعے دوسری قوموں کو ترقی سے روکتی ہیں اور ان کی محتاجی کو برقرار رکھنا چاہتی ہیں، خاص طور پر امتِ مسلمہ کو۔ اس کے باوجود مسلمانوں کی حکومتیں ایسے قوانین کو، خوبصورت بنا کر، امت کے سامنے پیش کر رہی ہیں حالانکہ یہ عمل حرام ہے۔

اسی طرح کوئی ایسی شرط لگانا جو حلال کو حرام بنائے یا حرام کو حلال، بھی ناجائز ہے۔

'' **المسلمون على شروطهم إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما** ''(الترمذي)

(مسلمان اپنی (آپس کی) شرائط پر پورا اترتے ہیں ماسوا کوئی
ایسی شرط جو حرام کو حلال قرار دے یا حلال کو حرام)

خلاصہ یہ ہے کہ خطابِ تکلیف اور خطابِ وضع کی شرائط نصوص سے ثابت ہونا لازمی ہے، جبکہ شرعی عقود میں ایسا ضروری نہیں، عاقدین جو چاہیں شرائط لگا سکتے ہیں، فقط یہ کسی شرعی نص کے خلاف نہ ہو۔

مانع

مانع کی تعریف: **هو كل وصف منضبط دل الدليل السمعي على أن وجوده يقتضي علة تنافي علة الشيء الذي معنه و بعبارة أخرى هو كل ما يقتضي علة تنافي علة ما منع** (وہ ہر منضبط وصف جس پر کوئی سمعی دلیل یہ دلالت کرے کہ اس کا وجود ایک ایسی علت کا تقاضا کرے جس سے منع کی گئی چیز کی علت کی نفی ہو، دوسرے لفظوں میں وہ سب کچھ جو ایک ایسی علت کا تقاضا کرے جس سے مانع کی علت کی نفی ہو)

مانع حکم کے لئے ہوسکتا ہے اور سبب کے لئے بھی۔

حکم کے لئے مانع کی مثال: رشتہ داری وراثت کا سبب ہے اور عمداً قتل وراثت یعنی حکم کے لئے مانع ہے، لہذا یہاں مانع حکم کو ختم کر رہا ہے یعنی وراثت کو اور نہ کہ رشتہ داری کو جو سبب ہے۔

سبب کے لئے مانع کی مثال: ایک سال گزرنا نصاب پورا ہونے کی شرط ہے اور نصاب زکوٰۃ کی ادائیگی کا سبب ہے، جبکہ دین (قرض) زکوٰۃ کے لئے مانع ہے، لہذا یہاں مانع سبب یعنی نصاب کو ختم کر رہا ہے، نہ کہ زکوٰۃ کو جو حکم ہے۔

طلب اور ادائیگی کی حیثیت سے مانع کی دو قسمیں ہیں:

1) وہ مانع جو طلب اور ادائیگی، دونوں اعتبارات سے منع ہو۔ مثلاً نیند یا جنون عقل کو زائل کرتے ہیں، جو نماز، روزے اور بیع وغیرہ کی طلب کے لئے مانع ہے۔ پس یہ طلب کی اصل کے لئے مانع ہے کیونکہ مکلّف کے افعال سے متعلق خطاب کے لئے عقل شرط ہے۔ اسی طرح حیض اور نفاس بھی نماز، روزے اور مسجد میں داخل ہونے کی طلب کی اصل کے لئے مانع ہیں اور ان کی ادائیگی کے لئے بھی، کیونکہ ان کاموں کے لئے پاک ہونا شرط ہے۔

2) وہ مانع جو طلب کے اعتبار سے منع ہو اور ادائیگی کے اعتبار سے منع نہ ہو۔ مثلاً عورت کے لئے نمازِ جمعہ کی طلب مانع ہے کیونکہ اس کے لئے یہ واجب نہیں ہے۔ اسی طرح بچے کے لئے روزے کی طلب مانع ہے کیونکہ روزہ اس پر فرض نہیں ہے۔ البتہ اگر عورت جمعے کی نماز پڑھتی ہے اور بچہ روزہ رکھتا ہے تو یہ کام صحیح ہونگے کیونکہ یہ ادائیگی کے

اعتبار سے منع نہیں ہیں۔ اسی طرح سفر میں روزے کی اور پوری نماز کی طلب مانع ہے، لیکن اگر سفر میں روزہ رکھ لیا جائے اور نماز قصر نہ کی جائے بلکہ پوری پڑھی جائے، تو یہ جائز ہوگا کیونکہ یہ طلب کے لئے مانع تو ہے مگر ادائیگی کے لئے مانع نہیں۔

صحت، بطلان اور فساد

صحت کی تعریف: **هي موافقة أمر الشارع و يطلق و يراد بها ترتب آثار العمل في الدنيا كما تطلق و يراد بها ترتب آثار العمل في الآخرة** (وہ جو شارع کے حکم کے موافق ہو اور اس کا اطلاق ہوتا ہے جس سے مراد اس دنیا میں عمل کے آثار مرتب ہونا ہے، اسی طرح اس کا اطلاق ہوتا ہے جس سے مراد آخرت میں عمل کے آثار کا مرتب ہونا ہے)

مثال کے طور پر نماز کی تکمیل اس کے ارکان اور شرائط کو پورا کرنے سے صحیح ہوگی یعنی اس کی سزا اور اس کے ذمہ سے بری ہوا جائیگا اور اس کی قضا ساقط ہو جائیگی۔ اسی طرح بیع اپنے تمام ارکان اور شرائط سے پورا کرنے سے صحیح ہوگا، یعنی شرعی طور پر اسے ملکیت حاصل ہوگی اور اس کے لئے اس سے نفع اٹھانا اور اس کا تصرف مباح ہو جائیگا۔ آخرت میں آثار مرتب ہونے سے مراد یہ ہے کہ اسے اس عمل کا آخرت میں ثواب ملے گا۔

بطلان کی تعریف: **هو عدم موافقة أمر الشارع و يراد بها عدم ترتب آثار العمل في الدنيا و العقاب عليه في الآخرة بمعنى أن يكون العمل غير مجز و لا مبرىء** (وہ جو شارع کے حکم کے موافق نہ ہو جس سے مراد اس دنیا میں عمل کے آثار مرتب نہ ہونا ہے اور آخرت میں اس پر سزا ہے یعنی عمل پورا نہیں ہوا اور نہ ہی اس سے بری ہوا گیا ہے)

مثال کے طور پر اگر نماز کو اس کے ارکان اور شرائط کے ساتھ ادا نہیں کیا گیا، تو یہ نماز باطل ہوگی اور اس وقت تک اس کا ذمہ باقی رہے گا، جب تک اس کی صحیح ادائیگی نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر بیع کو اس کے ارکان کے

ساتھ ادا نہیں کیا گیا تو یہ بیع باطل ہوگا، نتیجتاً اس چیز کا مالک نہیں بنا گیا اور اس لئے اس سے نفع اٹھانا اور اس کا تصرف حرام ہوگا اور آخرت میں وہ سزا کا مستحق ہوگا۔ مثلاً بیع الملاقیح ((بلا اطلاع) حاملہ جانور کی فروخت) اپنی اساس میں ہی باطل ہے کیونکہ یہ اپنی اصل میں ممنوع ہے۔ پس یہ بیع معقود علیہ کی اصل میں مجہول ہے یعنی یہ بیعِ غرر ہے۔

فساد کی تعریف: **هو يختلف عن البطلان لأن البطلان عدم موافقة أمر الشرع من حيث أصله أي أن الخلل في أركانه أو ما هو حكمها أو أن الشرط الذي لم يستوفه مخل بأصل الفعل، بخلاف الفساد فإنه في أصله موافق لأمر الشرع و لكن وصفه غير المخل بالأصل هو المخالف لأمر الشارع و لذلك يزول الفساد بإزالة سببه** (وہ جو بطلان سے مختلف ہے کیونکہ بطلان اپنی اصل کے اعتبار سے شرع کے حکم کے موافق نہیں ہے یعنی اس کے ارکان میں خلل ہے یا اس میں جو اس کے حکم میں ہے، یا وہ شرط جس کے بغیر فعل پورا نہیں ہوتا تو اس سے (بھی) عمل کی اصل میں خرابی آتی ہے، برعکس فساد کے، کیونکہ اس کی اصل حکمِ شرع کے موافق ہے لیکن اس کی کوئی ایسی وصف جو اصل کے لئے نہیں ہے، شارع کے حکم کے خلاف ہے اور اس لئے اس کے سبب کو زائل کرنے سے فساد بھی زائل ہو جاتا ہے)

عبادات میں فساد کا تصور نہیں ہے کیونکہ ان میں سارے ارکان اور شرائط اصل سے متعلق ہیں اور اگر ان میں کوئی بھی رہ جائے، تو عبادت باطل ہوگی۔ اس کے برعکس عقود میں فساد پایا جاتا ہے۔ مثلاً ایک بیع جس میں سامان کی قیمت کے بارے میں لاعلمی ہو، تو چونکہ یہ لاعلمی اس کی اصل کے بارے میں نہیں ہے، اس لئے یہ بیع فاسد ہوگا نہ کہ باطل۔ پس اگر سامان کی قیمت کی لاعلمی دور ہو جائے یعنی قیمت معلوم ہو جائے، تو یہ عقد صحیح ہو جائے گا۔ البتہ شركة المساهمة (joint-stock company) اپنی اساس سے باطل ہے کیونکہ یہ کسی شریکِ بدن سے خالی ہے جو اس کی اصل کے متعلق ایک شرط ہے۔ اس کے برعکس اگر شرکت میں مال مجہول ہو تو یہ عقد فاسد ہوگا اور اگر یہ جہالت (لاعلمی) دور ہو جائے (غرر في الوصف) یعنی مال معروف ہو جائے، تو یہ عقدِ شرکت صحیح ہو جائے گا۔

عزیمت اور رخصت

عزیمت کی تعریف: ما شرع من الأحكام تشريعا عاما و ألزم بالعمل به (احکامِ شرعیہ میں سے جس کی تشریع عام ہے اور جس پر عمل کرنا لازم ہے)

رخصت کی تعریف: ما شرع من الأحكام تخفيفا للعزيمة لعذر مع بقاء حكم العزيمة و لكن بغير إلزام للعباد بالعمل به (احکامِ شرعیہ میں سے جس کی تشریع میں کسی عذر کی وجہ سے عزیمت میں تخفیف پائی جائے، بغیر بندے کے لئے اس پر عمل کے لازم ہونے کے، عزیمت کا حکم باقی رہے)

رخصت چونکہ خطابِ وضع میں سے ہے جو بندے کے افعال سے متعلق شارع کا خطاب ہے، اس لئے اس کی کوئی شرعی دلیل ہونا لازمی ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس عذر کا ذکر شرعی نصوص میں ہونا ضروری ہے۔

مثال:

﴿**ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج**﴾

(نابینہ، لنگڑے اور مریض کا جہاد سے گھر رہنے پر کوئی حرج نہیں)

آیت میں اندھاپن، اپاہج اور مرض کو جہاد میں جانے کے لئے عذر قرار دیا گیا ہے۔ لہذا یہاں جہاد کی عزیمت یعنی عام حکم کی رخصت کو بیان کیا گیا ہے۔ اسی طرح روزہ رکھنا عزیمت ہے اور سفر میں روزہ نہ رکھنا رخصت ہے، وضو میں خاص اعضاء کو دھونا عزیمت ہے جبکہ زخم پر مسح کرنا رخصت ہے اور نمازوں کو اپنے اپنے اوقات میں ادا کرنا عزیمت ہے جبکہ سفر یا بارش میں انہیں (ظہر وعصر کو اور مغرب وعشاء کو) جمع کرنا رخصت ہے۔ البتہ ان تمام عذرات کے باوجود عزیمت کا حکم برقرار رہے گا اور اسی پر عمل کرنا افضل ہوگا، جب تک اس کے برعکس کوئی دلیل نہ ہو۔ یہ اس لئے کیونکہ رخصت مباح ہوا کرتی ہے، نہ کہ مندوب یا فرض۔ یہاں یہ نہ کہا جائے کہ اگر ہلاک ہونے کا خوف ہو تو سور کا گوشت کھانا فرض ہو جائیگا کیونکہ اپنے آپ کو ہلاک کرنا حرام ہے، لہذا اس صورت میں رخصت فرض ٹھہری۔ یہ اس لئے نہ کہا جائے کیونکہ ہلاکت کے خوف سے سور کا گوشت حرام ہی رہے گا، ہاں اگر اسے نہ کھانے سے اس کی

ہلاکت کا یقین ہوجائے، تب اس پر حرام یہ ہوگا کہ وہ اپنے آپ کو اسے کھانے سے باز رکھے اور اس پر یہ کھانا واجب ہوجائیگا۔ اس صورت میں اس نے رخصت پر نہیں بلکہ حقیقت میں عزیمت پر عمل کیا، کیونکہ اگر کوئی مباح عمل حرام کا وسیلہ بنے تو وہ بھی حرام ہے، شرعی قائدہ ہے: **الوسیلة إلی الحرام حرام** (حرام کا وسیلہ بھی حرام ہے)۔ یہ قائدہ تمام مباحات پر لاگو ہوتا ہے صرف رخصت پر ہی نہیں۔ پس رخصت مباح ہے، لیکن اگر اس کا ترک اور عزیمت پر عمل، حتمی طور پر حرام تک پہنچائے، تو مباح پر عمل حرام ہوگا۔

عزیمت کا حکم عام ہے اس لئے عام طور پر اسی پر عمل واجب ہوگا۔ صرف اس صورت میں جب کوئی شرعی عذر واقع ہو، تو اس میں رخصت معتبر ہوگی اور اس پر عمل جائز ہوگا۔ البتہ جونہی یہ عذر زائل ہوجائے تو یہ معاملہ عزیمت کی طرف لوٹ آئیگا اور دوبارہ اس (عزیمت) پر عمل کرنا لازم ہوگا۔ چونکہ یہ معین اعذار معین احکام کے لئے، اپنے شرعی دلائل کے ساتھ وارد ہوئے ہیں اور ان میں کوئی شرعی علت نہیں پائی گئی، اس لئے انہیں دوسرے مسائل پر قیاس نہیں کیا جائیگا۔ لہذا یہ نہ کہا جائے کہ سفر میں قصرِ نماز کی علت مشقت ہے اور پھر اس کی نتیجہ میں جس موقع پر مشقت پائی جائے تو نماز کی تقصیر جائز ہوجائیگی۔ یہ اس لئے کیونکہ اس معاملے میں ''مشقت'' نہیں بلکہ ''سفر'' علت ہے کیونکہ شارع نے نصوص میں اسے علت بیان کیا ہے ﴿**من کان**﴾ إلی قوله ﴿**علی سفر فعدة من أیام أخر**﴾ (تم میں سے جو شخص.....مسافر ہو، اسے دوسرے دنوں میں یہ گنتی پوری کرنی چاہیے)۔ ''مشقت'' علتِ قاصرہ ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ کوئی شخص گاڑی میں سفر کرے جس کی وجہ سے اس میں کوئی مشقت نہ پائی جائے، مگر اس کے لئے نماز کی قصر مباح ہوگی کیونکہ علت پائی گئی ہے جو کہ ''سفر'' ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص صحرا میں مقیم ہو اور وہاں شدید گرمی پڑے، تو مشقت کے باوجود وہ نماز کی قصر نہیں کرسکتا، اس کے لئے پوری نماز پڑھنا واجب ہوگا۔ ہاں اگر وہ شدید گرمی میں صحرا میں مسافر ہے تو اس کی قصر جائز ہوگی، مگر مشقت کی وجہ سے نہیں بلکہ سفر کی وجہ سے۔

لہذا رخصت اپنے مخصوص حکم تک محدود رہے گی اور اس کا، کسی صورت میں، دوسرے احکام میں اعتبار نہیں کیا جائیگا۔ مثلاً پہلی آیت میں ''اندھے پن'' کے عذر کو جہاد کے ترک کی رخصت بیان کیا گیا ہے، لیکن یہ نماز

کے ترک کا عذر نہیں ہے اور اسی طرح تمام رخص کو دیکھا جائیگا۔

قاعدہ کلیہ

قاعدہ کلیہ کی تعریف: **هي الحكم الكلي المنطبق على (جميع) جزئياته** (وہ کلی حکم جو اپنی (تمام) جزئیات سے مطابقت رکھے)

حکمِ شرعی اگر کسی خاص لفظ کی طرف منسوب ہو تو وہ حکم خاص ہوگا، اگر یہ کسی عام لفظ کی طرف منسوب ہو تو وہ حکم عام ہوگا اور اگر حکمِ شرعی کی نسبت کسی کلی لفظ کی طرف ہو تو وہ حکم کلی (قاعدہ کلیہ) ہوگا۔ چونکہ قاعدہ کلیہ حکم شرعی ہے، اس لئے یہ ظنی نص (یا نصوص) سے بھی اخذ کیا جا سکتا ہے جیسے دیگر احکام۔ شرعی تعریفات بھی اسی زمرے میں داخل ہیں۔

لفظِ خاص کی تعریف: **هو كل لفظ مفرد أو مركب لا يندرج تحته سواه** (ہر وہ مفرد یا مرکب لفظ جس میں اس کے سوا کوئی شامل نہ ہو)

مثال کے طور پر ''زید'' ایک خاص مرد کا اسمِ علم ہے، ''زيتونة'' خاص قسم کے درخت یعنی زیتون کے درخت کا اسمِ علم ہے وغیرہ۔

لفظِ عام کی تعریف: **هو كل لفظ مفرد يندرج تحته أفراد** (ہر وہ مفرد لفظ جس میں افراد شامل ہوں)

مثال کے طور پر السارق، الميتة، الربا، الرجال و المسلمون۔ یہ سارے الفاظ عام ہیں اور اپنے افراد کو شامل ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کے اس فرمان ﴿**حرمت عليكم الميتة**﴾ میں لفظ **الميتة** میں ہر قسم کا مردار شامل ہے خواہ

وہ چوٹ سے مرا ہو یا اس کا گلا گھونٹنے سے یا گولی سے، خواہ وہ مردار کھایا جاتا ہو جیسے بکرہ، یا نہ کھایا جاتا ہو جیسے شیر وغیرہ۔ چونکہ یہ تمام اس لفظِ عام میں شامل ہیں اس لئے یہ حرمت کے حکمِ عام میں داخل ہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے اس فرمان ﴿وحرم الربا﴾ سے ہر قسم کے سود کا حرام ہونا ثابت ہے۔

لفظِ کلی کی تعریف: **هو كل لفظ مركب يندرج تحته جزئيات** (ہر وہ مرکب لفظ جس میں جزئیات شامل ہوں)

قاعدہ کلیہ کی پہلی مثال: **الوسيلة إلى الحرام حرام** (حرام کا وسیلہ بھی حرام ہے)۔ یہ قاعدہ اس آیت سے مستنبط کیا گیا ہے:

﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم﴾ 6:108

(اور گالی مت دو ان کو جن کی یہ لوگ اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر عبادت کرتے ہیں کیونکہ پھر وہ براہ جہل حد سے گزر کر اللہ تعالیٰ کو گالی دیں گے)

یہاں اللہ تعالیٰ نے کفر کے بتوں کو گالی دینے سے منع کیا ہے ﴿ولا تسبوا﴾ اور آیت میں نہی جازم کا قرینہ یہ سبب بتایا گیا ہے ﴿فيسبوا الله﴾ یعنی کافروں کا اللہ تعالیٰ کو گالی دینا جو کہ حرام ہے۔ یہاں ''فاء'' سببیت کے لئے ہے یعنی یہ تحریم کی علت ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ ان کے بتوں کو گالی دینا اگر اللہ تعالیٰ کو گالی دینے تک پہنچائے (سبب)، تو ان کے بتوں کو گالی دینا حرام ہوگا، اگرچہ اصولی طور پر یہ مباح ہے۔ یعنی ان کے بتوں کو گالی دینے سے منع کرنے کی وجہ، اللہ تعالیٰ کو گالی دینا ہے۔ چنانچہ یہیں سے یہ قاعدہ کلیہ **الوسيلة إلى الحرام حرام** سمجھا گیا ہے، کہ اگر کوئی فعل اصلاً مباح ہو مگر اس کا کرنا، حتمی طور پر، کسی حرام تک پہنچائے یعنی اس کا وسیلہ بنے، تو وہ فعل بھی حرام ہو جائیگا۔

مثال: اسلامی ریاست میں خلیفہ ہی کو قاضی المظالم کو مقرر کرنے اور اسے معزول کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ التبہ

جب، کسی شرعی شرط پر پورا نہ اترنے کی وجہ سے، خلیفہ کی معزولی پر قاضی المظالم غور وفکر کر رہا ہو، تو اگر ایسی صورت میں اسے معزول کرنے کا اختیار خلیفہ کے پاس باقی رہے، تو غالب گمان یہ ہوگا کہ اس کی معزولی سے پہلے ہی خلیفہ اس قاضی کو اپنے منصب سے ہٹا دے گا اور یہ حکمِ شرعی کو زائل کرنا ہے۔ چنانچہ اس صورت پر قاعدہِ **الوسیلة إلی الحرام حرام** کا اطلاق ہوگا اور اس لئے یہ اختیار محکمہِ مظالم کو دے دیا جائیگا۔

قاعدہ کلیہ کی دوسری مثال: **ما لا یتم الواجب إلا به فهو واجب** (جس عمل کے بغیر کوئی فرض پورا نہیں ہوتا تو وہ بھی فرض ہے)۔ یہ قاعدہ اس آیت سے سمجھا گیا ہے:

﴿ **فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق** ﴾5:6

(اپنے منہ کو اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک دھولو)

یہاں ﴿**إلى المرافق**﴾ میں کہنیوں تک دھونے کا حکم ہے، البتہ یہ تب تک ممکن نہیں جب تک کہنی کا ایک جز نہ دھولیا جائے تا کہ کہنی تک دھونے کا حکم ثابت ہو جائے۔ یہ اس لئے کیونکہ اگر کہنی کا کوئی جز نہیں دھویا گیا تو یہ حکم پورا نہیں ہوا، لہذا غایت کو حاصل کرنے کے لئے یہ ضروری ٹھہرا کہ کہنی کا ایک جز بھی دھویا جائے۔ یہیں سے یہ قاعدہ سمجھا گیا ہے کہ اگر کوئی فعل، بنیادی طور پر مباح ہو، لیکن کوئی فرض اس پر منحصر ہو یعنی اس فعل کے بغیر یہ فرض پورا نہ ہوتا ہو، تو اس صورت میں وہ بھی فرض ہو جائیگا۔

مثال: حدود کا نفاذ فرض ہے، البتہ یہ امام (خلیفہ) کی موجودگی پر منحصر ہے، لہذا امام کا تقرر بھی فرض ٹھہرا یعنی خلافت کا قیام فرض ہے۔

باب دوم
شرعی دلائل

دلیل کی تعریف: **هو الـذي يـمـكن به يتوصل الى العلم بمطلوب خبري و بعبارة أخرى هو الذي يتخذ حجة على أن المبحوث عنه حكم شرعي** (وہ جس سے مطلوب خبر کے بارے میں علم تک پہنچنا ممکن ہو، دوسرے لفظوں میں وہ جس سے مبحوث کے بارے میں یہ حجت لی جائے کہ وہ حکمِ شرعی ہے)

دلیل کی چار اقسام ہیں:

1) وہ جو ثبوت اور دلالت، دونوں میں قطعی ہو۔ یہ دلیل قطعی ہے۔
2) وہ جو ثبوت کے اعتبار سے قطعی ہو مگر دلالت میں ظنی۔ یہ دلیل ظنی ہے۔
3) وہ جو ثبوت کے اعتبار سے ظنی ہو مگر دلالت میں قطعی۔ یہ دلیل ظنی ہے۔
4) وہ جو ثبوت اور دلالت، دونوں میں ظنی ہو۔ یہ دلیل ظنی ہے۔

اصول میں قطعی دلائل کا وجوب

شرعی دلائل احکامِ شرعیہ کے اصول ہیں، اس لئے، اصولِ دین (عقیدہ) کی طرح، ان کا بھی قطعی ہونا واجب ہے۔ یہ اس لئے کیونکہ شریعت کے اصول، خواہ وہ اصولِ دین میں سے ہوں یا اصولِ احکام میں سے، ان میں ظن ناجائز ہے۔ چنانچہ اس میں کسی ظنی دلیل کا اعتبار ہرگز نہیں کیا جا سکتا، بلکہ ان کی دلیل صرف قطعی ہو سکتی ہے۔ یہ اس لئے تاکہ اس بات کا یقین ہو کہ جن مآخذ کے ذریعے ہم نے اللہ کی عبادت کرنی ہے، وہ قطعی طور پر اللہ کی جانب سے ہیں یعنی وحی۔ اگر اصول میں ظن کی اجازت ہو، تو اس کی بدولت اصولِ دین میں ہی اختلاف کا احتمال ہوگا اور یہ باطل ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿**ولا تقف ما ليس لك به علم**﴾ 17:36
(اس بات کی پیروی مت کرو جس کا تمہیں علم نہیں)

﴿وما يتبع أكثرهم إلا ظنا إن الظن لا يغنى من الحق شيئا﴾10:36
(ان میں سے اکثر ظن کی پیروی کرتے ہیں بے شک ظن حق کے سامنے کچھ مدد گار نہیں)

پس شرعی دلائل یعنی شرعی مآخذ فقط چار ہیں کیونکہ صرف ان کے دلائل قطعی ہیں، یعنی یہی قطعی طور پر وحی ہیں اور وہ ترتیب کے لحاظ سے یہ ہیں: قرآن، سنت، اجماعِ صحابہ اور قیاس۔

قرآن

قرآن کی تعریف: **هو كلام الله المنزل على رسوله محمد ﷺ بواسطة الوحي جبريلؑ، لفظا و معنى، المعجز، المتعبد بتلاوته و المنقول لنا نقلا متواترا** (وہ کلام اللہ، جو الفاظ اور معنی میں، اس نے اپنے رسول محمد ﷺ پر، جبریلؑ کے ذریعے نازل کیا، جو معجزہ ہے اور جس کی تلاوت کے ذریعے عبادت ہوتی ہے اور (یہ) ہم تک تواتر سے منقول ہے)

قرآنِ پاک کا کلام اللہ ہونا عقل سے ثابت ہے کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ نے سب انسانوں کو تحدّی کی ہے کہ وہ اس جیسی ایک سورت پیش کر دیں، مگر انسان اس سے قاصر رہا ہے۔ اگرچہ یہ تحدّی قیامت تک باقی رہے گی، مگر جو لوگ لغتِ کے مہرین تھے یعنی اس دور کے عرب قبائل، بالخصوص قریش، وہ اس جیسے بلند میعار کا کلام نہیں لا سکے تو یہ محال ہے کہ ان کے بعد کسی کے لئے یہ ممکن ہو۔ یہ تحدّی قرآن کی فصاحت و بلاغت اور اسلوب و نظم کے اعتبار سے کی گئی ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿و إن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة مثله وأدعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين﴾2:23
(اگر تمہیں اس میں شک ہے جو ہم نے اپنے بندے پر
نازل کیا ہے تو اس جیسی ایک سورت تو لے آؤ اور بلا لو
اپنی مدد کے لئے سب کو سوائے اللہ کے، اگر تم سچے ہو)

قریش سرتوڑ کوشش کے باوجود، اس معیار کا کلام پیش کرنے سے عاجز رہے جو کہ تواتر سے ثابت ہے۔ علاوہ ازیں اس کے بعد بھی اس تحدّی کا معارضہ پیش کرنے کی کوششیں جاری رہیں، مگر سب ناکام۔ نیز رسول اللہ ﷺ جب کسی آیت یا سورت کی تلاوت فرماتے تو فوراً حدیث بھی کہتے۔ جب ہم قرآن اور حدیث (متواتر) کا موازنہ کرتے ہیں تو ان میں کوئی مشابہت نہیں پاتے۔ انسان اپنے اسلوب کو جتنا چاہے بدلنے کی کوشش کرے مگر تھوڑی بہت مشابہت ہمیشہ رہے گی، جبکہ قرآن اور حدیث میں ایسی کوئی مشابہت نہیں پائی جاتی۔ یہ تمام باتیں قرآن کے معجزہ ہونے کے عقلی دلائل ہیں اور اس بات کے کہ یہ کلام قطعی طور پر اللہ تعالیٰ کا ہے یعنی قرآن اللہ تعالیٰ کی نازل کردہ کتاب ہے۔ چونکہ یہ کتاب، پوری انسانیت کے لئے، رسول اللہ ﷺ لے کر آئے ہیں اس لئے یہ آپ ؐ کا معجزہ ہے اور آپ ؐ کی رسالت کی قطعی دلیل بھی۔

اس کے علاوہ بذاتِ خود قرآن سے یہ ثابت ہے کہ یہ، رسول اللہ ﷺ کی طرف بھیجی گئی وحی ہے:

﴿ و إنک لتلقی القرآن من لدن حکیم علیم ﴾27:6

(بے شک آپ کو اللہ حکیم وعلیم کی طرف سے قرآن سکھایا جارہا ہے)

﴿إنا نحن نزلنا علیک القرآن تنزیلا ﴾76:23

(بے شک ہم نے آپ پر بتدریج قرآن نازل کیا ہے)

﴿ إنا انزلنه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون ﴾12:2

(یقیناً ہم نے اس کو قرآنِ عربی نازل فرمایا ہے تاکہ تم سمجھ سکو)

یہ آیات اس بات کے قطعی سمعی دلائل ہیں کہ قرآن کو اللہ تعالیٰ نے وحی کے ذریعے نازل کیا ہے، چنانچہ قرآن ایک شرعی ماخذ ہے۔

سنت

سنت کی تعریف: **ما ورد عن رسول اللّٰہ ﷺ من قول أو فعل أو تقریر** (قول یا فعل یا اقرار میں سے جو کچھ رسول اللہ ﷺ کے بارے میں وارد ہوا ہو)

سنت اور حدیث کے ایک ہی معنی ہیں۔ سنت قرآن کی طرح ایک شرعی دلیل ہے اور یہ بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ **قل إنما أنذركم بالوحي** ﴾21:45

(کہہ دیجئے! میں تو تمہیں صرف اللہ کی وحی کے ذریعے آگاہ کر رہا ہوں)

﴿**إن يوحى إليّ إلا أنما أنا نذير مبين** ﴾38:70

(میری طرف فقط یہی وحی کی جاتی ہے کہ میں صاف صاف آگاہ کر دینے والا ہوں)

﴿ **إن أتبع إلا ما يوحى إليّ** ﴾46:9

(میں تو صرف اسی کی پیروی کرتا ہوں جو میری طرف وحی بھیجی گئی ہے)

﴿ **قل إنما أتبع ما يوحى إليّ من ربي** ﴾7:203

(آپ کہہ دیجئے کہ میں اس کا اتباع کرتا ہوں جو میرے رب کی طرف سے وحی بھیجی گئی ہے)

﴿**وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى** ﴾53:3-4

(اور نہ وہ اپنی خواہش سے کوئی بات کہتے ہیں، وہ تو صرف وحی ہے جو اتاری جاتی ہے)

ان تمام قطعی آیات سے یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ صرف وحی سے ہی خبردار کرتے ہیں اور جو کچھ بھی کہتے ہیں وہ

خالص وحی ہے، یعنی آپؐ کی زبانِ مبارک سے وحی کے سوا اور کچھ نہیں نکلتا۔ اس لئے صرف قرآن کو لے لینا اور سنت کو ترک کرنا صریح کفر ہے جو اسلام سے خارج کر دیتا ہے۔ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ سنت کا اتباع قرآن کی طرح لازم ہے، تو اس کے کتاب اللہ میں بے شمار صریح دلائل ہیں:

﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فأنتهوا ﴾59:7

(اور تمہیں جو کچھ رسول دیں لے لو اور جس سے روکیں رک جاؤ)

﴿ من يطع الرسول فقد أطاع اللّٰه ﴾4:80

(جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی)

﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ﴾24:63

(سنو جو لوگ حکمِ رسول کی مخالفت کرتے ہیں انہیں ڈرتے رہنا چاہیے کہ کہیں
ان پر کوئی زبردست آفت نہ آ پڑے یا انہیں دردناک عذاب نہ پہنچے)

﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى اللّٰه ورسوله أمرا أن يكون لهم
الخيرة من أمرهم و من يعص اللّٰه ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا ﴾33:36

(اور (دیکھو) کسی مومن مرد یا عورت کو اللہ اور اس کے رسول کے فیصلے کے بعد اپنے کسی امر کا کوئی
اختیار باقی نہیں رہتا، (یاد رکھو) اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی جو بھی نافرمانی کریگا وہ صریح گمراہی میں پڑیگا)

﴿فلا و ربک لا يؤمنون حتى يحكموک فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا
في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما ﴾4:65

(سو قسم ہے تیرے پروردگار کی! یہ مومن نہیں ہو سکتے جب تک کہ تمام
آپس کے اختلاف میں آپ کو فیصلہ کرنے والا نہ مان لیں، پھر جو فیصلے

آپ ان میں کر دیں ان سے اپنے دل میں کسی طرح کی تنگی اور
ناخوشی نہ پائیں اور فرمانبرداری کے ساتھ قبول کر لیں)

﴿ أطيعوا اللّٰه و أطيعوا الرسول ﴾4:59
(اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی)

﴿قل إن كنتم تحبون اللّٰه فأتبعوني يحببكم اللّٰه و يغفرلكم ذنوبكم﴾3:31
(کہہ دیجئے ! اگر تم اللہ تعالیٰ سے محبت رکھتے ہو تو میری تابعداری کرو،
خود اللہ تعالیٰ تم سے محبت کریگا اور تمہارے گناہ معاف فرمادیگا)

لہذا یہ جائز نہیں کہ کوئی صرف قرآن کو اپنا ماخذ بنائے اور سنت کے اتباع سے انکار کر دے، بلکہ سنت بھی قرآن کی طرح ایک شرعی ماخذ ہے۔ نیز یہ قرآن کے مجمل کی تفصیل کو بیان، اس کے مطلق کو مقیّد اور عام کو خاص، اور اس کی عزیمت کی رخصت کو ظاہر بھی کرتی ہے وغیرہ۔ یعنی اس میں بے شمار احکام ہیں جو قرآن میں موجود نہیں، چنانچہ اس کے بغیر اسلام کو سمجھنا اور اس پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ وأنزلنا إليک الذكر لتبين للناس مانزل إليهم و لعلهم يتفكرون ﴾16:44
(یہ ذکر (کتاب) ہم نے آپ کی طرف اتارا ہے کہ لوگوں کی جانب جو نازل فرمایا گیا ہے
آپ اسے کھول کھول کر بیان کر دیں، شاید کہ وہ غور و فکر کریں)

چنانچہ سنت ایک منفرد شرعی ماخذ ہونے کے علاوہ، قرآن کے مجمل کو بیان کرتی ہے۔ مثلاً نماز، روزہ، حج، خرید و فروخت، میراث، نکاح و طلاق، بیت المال، عقوبات، دعوت و جہاد، عدالت، امارت و حکومت وغیرہ کے

مسائل قرآنِ پاک میں عام اور مجمل طور پر وارد ہیں جبکہ سنت نے ان کی تفصیل کو بیان کیا ہے۔ قرآن کی نسبت سنت کا کردار ملاحظہ ہو:

قاعدہ یہ ہے کہ اگر کوئی مبیّن فرض ہے، تو اس کا بیان بھی فرض ہوگا، اگر مندوب تو اس کا بیان بھی مندوب اور اگر مبیّن مباح ہے، تب اس کا بیان بھی مباح ہوگا۔ یعنی بیان، اپنی حکمِ شرعی کی قسم کے اعتبار سے، مبیّن کے تابع ہوگا۔

- مبیّن کا بیان۔

﴿ والسارق والسارقة فأقطعوآ ايديهما ﴾5:38

(اور جو چوری کرے، مرد ہو یا عورت، ان کے ہاتھ کاٹ ڈالو)

اس مبیّن آیتِ مبارکہ کے بیان میں رسول اللہ ﷺ نے چور کا ہاتھ کلائی سے کاٹا۔ چونکہ (اسلامی ریاست کے لیے) چور کا ہاتھ کاٹنا فرض ہے، اس لیے اس کے ہاتھ کو کلائی سے کاٹنا بھی فرض ٹھہرا۔

- مجمل کی تفصیل۔

نماز پڑھنا فرض ہے جو کہ قرآن سے ثابت ہے اور اس کی تفصیل سنت میں ہے:

''صلوا كما رأيتموني أصلي ''(البخاري)

(اس طرح نماز پڑھو جیسا کہ تم مجھے دیکھو)

- عام کی تخصیص۔

﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا ﴾2:234

(تم میں سے جو لوگ فوت ہو جائیں اور بیویاں چھوڑ جائیں

وہ عورتیں اپنے آپ کو چار مہینے اور دس دن عدت میں رکھیں)

البتہ حدیث میں وارد ہے کہ ایک عورت نے شوہر کی وفات کے بعد بچے کو جنم دیا اور پندرہ روز بعد شادی کر لی، رسول اللہ ﷺ نے اس عمل کو جائز قرار دیا، لہذا آیت غیر حاملہ کے بارے میں خاص ہے۔

- مطلق کا تقیّد۔

﴿ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك ﴾2:196

(اور جب تک قربانی اپنے مقام تک نہ پہنچ جائے سر نہ منڈاؤ اور اگر تم میں کوئی بیمار ہو یا اس کے سر میں کسی طرح کی تکلیف ہو تو اگر وہ سر منڈا لے تو اس کے بدلے روزے رکھے یا صدقہ دے یا قربانی کرے)

'' فاحلق رأسك وأطعم فرقا بين ستة مساكين والفرق ثلاثة آصع أو صم ثلاثة أيام أو انسك نسيكة ''(مسلم)

(تو اپنا سر منڈاؤ اور چھ مساکین میں ایک فرق کھلاؤ اور فرق تین پیالے ہیں یا تین دن کے روزے یا ایک قربانی)

- محتمل کا تعین۔

﴿وأحل لكم ما وراء ذالكم ﴾4:24

(اور جوان (عورتوں) کے علاوہ ہیں وہ تمارے لئے جائز ہیں)

'' لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ''(أحمد)

(کسی عورت کو اس کی خالہ یا چچی کے ساتھ نکاح میں رکھنا جائز نہیں)

• قرآن کے اصل کے ساتھ فرع کا الحاق۔

﴿وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة﴾4:23

(اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا اور تمہاری دودھ شریک بہنیں)

"**يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب**"(البخاري)

(جو نسب سے حرام کیا گیا ہے وہ رضاعت سے بھی حرام ہے)

یہ تمام مثالیں ان احکام کی ہیں جن کی اصل قرآن میں مذکور ہے اور سنت ان کو بیان کرتی ہے، اور یہی اکثر ہے۔ البتہ سنت میں ایسے احکام بھی وارد ہیں جن کی اصل قرآن میں موجود نہیں، اسی لئے کہا گیا ہے کہ سنت ایک منفرد شرعی ماخذ ہے۔ مثلاً یہ حدیث اصلِ قرآن سے غیر ملحق ہے، مگر اس سے حکمِ شرعی ثابت ہوتا ہے:

"**لا يدخل الجنة صاحب مكس**"(أحمد)

(کسٹم لینے والا جنت میں داخل نہیں ہوگا)

مگر جہاں براہِ راست قرآن کے قطعی معنی اور حدیث (احد) میں تعارض و تضاد ہو، تو اس صورت میں حدیث کو رد کیا جائیگا کیونکہ قطعی دلیل اور ظنی دلیل کا سامنا ہے، اس لئے پہلی کو اختیار کیا جائیگا اور دوسری کو رد۔ مثلاً ایک حدیث میں فاطمہ بنت قیس سے مروی ہے:

"**طلقني زوجي ثلاثا على عهد رسول اللهﷺ فأتيت النبيﷺ فلم يجعل لي سكنا ولا نفقه**"(مسلم)

(نبی کریمﷺ کے زمانے میں میرے شوہر نے مجھے تین مرتبہ طلاق دی تو میں آپؐ کے پاس آئی مگر آپؐ نے (میرے حق میں) نہ گھر کیا اور نہ ہی نفقہ)

﴿ أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ﴾65:6

((مطلقہ عورتوں کوایامِ عدت میں)اپنے مقدور کے مطابق وہیں رکھو جہاں خود رہتے ہو)

یہاں اس آیت کوقبول کیا جائیگا اور حدیث کوترک۔

جب حدیث احد کسی قرآن کی آیت، یا حدیث متواتر، یا حدیث مشہور، یا ان تینوں میں مذکور صریح علت کے متعارض ہو، تو اس صورت میں حدیث واحد کوقبول نہیں کیا جائیگا۔ اس کے علاوہ اگر حدیثِ احد اور قیاس میں تعارض واقع ہو، تو حدیث مقبول ہوگی اور قیاس کورد کیا جائیگا۔

یہ تمام باتیں اس صورت میں ہیں جب واقعی نصوص کے مابین تضاد ہو، ورنہ قاعدہ یہ ہے کہ شرع میں کوئی تضاد نہیں، اس لئے نصوص کوجمع کیا جائیگا تا کہ تمام نصوص پر عمل ہو سکے۔

اپنی سند کے اعتبار سے حدیث کی تین اقسام ہیں: متواتر، مشہور اور واحد۔

حدیث متواتر کی تعریف: **هي التي يرويها جمع من تابعي التابعين عن جمع من التابعين عن جمع من الصحابة عن النبي ﷺ بشرط أن يكون كل جمع يتكون من عدد كاف بحيث يؤمن تواطؤهم على الكذب في جميع طبقات الرواية** (وہ جس کوتابعی تابعین کی ایک جماعت نے تابعین کی ایک جماعت سے اور اس نے صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے اس شرط پر روایت کیا ہو کہ ہر جماعت کی تعداد اس قدر ہو کہ یہ ہر طبقے میں، ان کے آپس میں جھوٹ پر اتفاق سے محفوظ رہے)

حدیث مشہور کی تعریف: **هو ما زاد نقلته عن ثلاثة في جميع طبقاته و لم يصل حد التواتر** (وہ جس کے ہر طبقے میں تین سے زائد راوی ہوں اور جو تواتر کی حد تک نہ پہنچے)

حدیث احد کی تعریف: **هو ما رواه عدد لا يبلغ حد التواتر في العصور الثلاثة** (وہ جس کے راویوں کی تعداد، تینوں ادوار میں، تواتر کی حد تک نہ پہنچے)

حدیث مشہور بھی حدیث احد (خبر واحد) کے حکم میں شامل ہے کیونکہ یہ نبی کریم ﷺ سے احد کے طریق سے ثابت ہے، البتہ یہ تابعین یا تابعی تابعین کے زمانے میں مشہور ہوئی۔ چنانچہ یہ متواتر میں شامل نہیں کیونکہ یہ متواتر کی شرائط پر پوری نہیں اترتی۔ اس لئے یہ خبر واحد کی طرح، ظن کو فائدہ دیتی ہے یقین کو نہیں۔ اس کے برعکس حدیثِ متواتر علم و یقین کو فائدہ پہنچاتی ہے۔

قبولیت یا مردودیت کے اعتبار سے حدیث احد کی تین اقسام ہیں: صحیح، حسن اور ضعیف۔

حدیث صحیح کی تعریف: **هو الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه و لا يكون شاذا و لا معللا** (وہ مسند حدیث جس کو عادل اور ضابط راوی دوسرے عادل اور ضابط راوی سے روایت کرے یہاں تک کہ یہ (سلسلہ) اپنی انتہا تک پہنچے اور وہ شاذ (وہ جس میں ایک ثقہ راوی، اس سے زیادہ ثقہ لوگوں کی مخالفت کرے) اور معلل (وہ جس میں کسی ایسی علت (وجہ) کا پتہ چلے جس سے حدیث میں قدح وارد ہو جاتی ہو، اگرچہ بظاہر وہ حدیث علل سے سالم نظر آتی ہو) بھی نہ ہو)

حدیث حسن کی تعریف: **هو ما عرف مخرجه و اشتهر رجاله و عليه مدار أكثر الحديث و هو الذي يقبله أكثر العلماء و يستعمله عامة الفقهاء** (وہ جس کا صاحبِ تخریج معروف ہو اور جس کے راوی مشہور ہوں اور یہ زیادہ تر موضوعِ بحث ہو اور وہ جس کو اکثر علماء قبول کریں اور اس کا استعمال فقہاء میں عام ہو)

حدیث ضعیف کی تعریف: **هو كل حديث لم تجتمع فيه صفات الحديث الصحيح و لا صفات الحديث الحسن** (ہر وہ حدیث جس میں حدیث صحیح و حسن کی صفات نہ پائی جاتی ہوں)

حدیثِ احد (خبر واحد) احکامِ شرعیہ میں حجت ہے اور اس پر عمل واجب ہے بشرطیکہ غالب گمان ہو کہ یہ رسول اللہ ﷺ سے ہی منقول ہے یا آپؐ نے ہی کسی فعل کو سرانجام دیا ہے یا آپؐ کا کسی فعل یا قول پر سکوت، آپؐ ہی کا سکوت ہے۔ دوسرے لفظوں میں جب یہ حدیث صحیح یا حسن ہو، تو خواہ اس کا تعلق عبادات سے ہو یا معاملات سے یا پھر عقوبات سے، یہ واجب العمل ہوگی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ شرع نے دعویٰ کے اثبات کے لئے، خبرِ واحد کی گواہی کو قبول کیا ہے، جیسا کہ قرآنی نصوص سے ثابت ہے۔ مالی مسائل میں دو مردوں کی یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی مقبول ہے، زنا میں چار مردوں کی گواہی اور قصاص میں دو کی۔ نیز رسول اللہ ﷺ کا ایک شخص کی گواہی اور صاحبِ حق کی قسم کھانے پر فیصلہ کرنا ثابت ہے اور آپؐ نے رضاعت میں ایک عورت کی گواہی کو قبول فرمایا۔ یہ تمام خبرِ آحاد ہیں، لہذا شرع نے انہیں شہادت میں قبول کیا ہے۔ شہادت میں خبر واحد کی قبولیت کو حدیثِ احد کی روایت کی قبولیت پر قیاس کیا جائیگا کیونکہ دونوں، گواہ یا راوی، کسی واقع کی خبر دے رہے ہیں۔ چنانچہ حدیثِ احد مقبول ہے بشرطیکہ راوی مسلمان، بالغ، عاقل، عادل، صادق اور ضابط ہو جس وقت اس نے حدیث کی ادائیگی کی۔ جب تک راویوں کی طرف سے کوئی جھوٹ ثابت نہیں ہوتا تو ان کے صدق کی ترجیح لازم ہوگی۔ نیز رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے:

''نضر اللّٰه عبدا سمع مقالتي فوعاها عني وأداها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ''(ابن ماجه)

(اللہ اس بندے کا چہرا روشن کرے جس نے میرا قول سنا اور اسے سمجھا اور اسے آگے پہنچایا، اکثر یہ ہوتا ہے کہ کوئی فقہ کا حامل ہوتا ہے مگر فقیہ نہیں ہوتا اور یہ بھی کہ کوئی فقہ کا حامل اسے جس کی طرف آگے پہنچاتا ہے وہ اس سے بھی زیادہ فقہ کا حامل ہوتا ہے)

رسول اللہ ﷺ نے یہاں نضر اللّٰه عبدا کہا ہے نہ کہ عبیدا یعنی صیغہِ واحد کا استعمال فرمایا نہ کہ صیغہِ جمع کا۔ یہاں ایک شخص کا حدیث آگے بیان کرنے پر مدح پائی گئی ہے جس سے خبر واحد کی تصدیق ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں رسول اللہ ﷺ کا آپؐ کی احادیث کو نقل کرنے کا حکم اس بات کا بھی حکم ہے کہ اسے قبول کیا جائے، ورنہ وہ بے اثر ہوگی۔ نیز رسول اللہ ﷺ نے بارہ بادشاہوں کو اسلام کی دعوت کے لئے، ایک ایک سفیر بھیجا۔ اگر بادشاہوں پر

اسلام کی دعوت قبول کرنا فرض نہ ہوتا تو آپ ؐ خبرِ واحد پر اکتفاء نہ فرماتے۔ اسی طرح آپ ؐ اپنے قاضیوں اور والیوں کی طرف ایک ایک پیامبر بھیجتے اور یہ آپ ؐ کا حکم بجالاتے، اگر خبر واحد پر عمل لازم نہ ہوتا تو وہ ایسا نہ کرتے۔ اس بات پر صحابہ کرام ؓ کا بھی اجماع ہے اور انہوں کبھی کسی حدیث کو اس وجہ سے نہیں رد کیا کیونکہ وہ خبرِ واحد تھی، بلکہ صرف اس وجہ سے کہ وہ قابلِ اعتماد نہ ہوتی۔ ان تمام دلائل سے یہ ثابت ہے کہ احکامِ شرعیہ میں خبرِ واحد پر عمل واجب ہے اور اس کو ترک کرنا گناہ ہے۔

رسول اللہ ﷺ کے افعال کی تین اقسام ہیں:

افعالِ خاص۔ یہ وہ افعال ہیں جو رسول اللہ ﷺ کے لیے خاص ہیں۔ مثلاً ایک وقت میں چار سے زیادہ عورتوں کے ساتھ نکاح۔ ان افعال میں رسول اللہ ﷺ کی پیروی ناجائز ہے۔

افعالِ جبلّی۔ یہ وہ افعال ہیں جو رسول اللہ ﷺ فطری طور پر کیا کرتے تھے (جیسا کہ انسان کا چلنے، بیٹھنے، بولنے وغیرہ کا انداز)۔ مثلاً جب آپ ؐ پیچھے مڑ کر دیکھتے تو اپنے دھڑ سمیت گھوما کرتے۔ ان افعال میں رسول اللہ ﷺ کی پیروی بنیادی طور پر مباح ہے۔

افعالِ عام۔ ان میں مسلمان پر رسول اللہ ﷺ کی پیروی لازم ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان
يرجوا الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا﴾ 33:21

(یقیناً تمہارے لیے اللہ کے رسول ﷺ میں بہترین نمونہ ہے اس شخص کے لیے
جو اللہ تعالیٰ اور قیامت کے روز سے امید رکھتا ہے اور کثرت سے اللہ کا ذکر کرتا ہے)

آیتِ کریمہ میں یرجوا اللہ واليوم الآخر (اللہ تعالیٰ اور قیامت کے روز سے امید رکھنا) رسول اللہ ﷺ کی پیروی کی فرضیت کا قرینہ ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہم پر رسول اللہ ﷺ کے ہر فعل کو فرض کی حیثیت سے ادا

کرنا لازم ہے، بلکہ یہ کہ اس پیروی میں افعال کو اسی درجہ پر سرانجام دینا ضروری ہے، جس درجہ پر حضورﷺ نے خود انھیں سرانجام دیا۔ یعنی اگر آپؐ نے کسی فعل کو بطور فرض ادا کیا تو ہم پر بھی اسکی ادائیگی بطور فرض لازم ہوگی۔ اور اگر آپؐ نے کسی فعل کو بطور مندوب یا مباح سرانجام دیا تو اس کی بجاآوری بھی اسی درجہ کی ہوگی اور اس میں ردو بدل ناجائز ہوگا، مثلاً کسی مباح کو بطور فرض ادا کیا جائے یا کسی فرض کو مندوب یا مباح کے درجہ پر۔

اجماعِ صحابہؓ

اجماع کی تعریف: **هو الاتفاق على حكم واقعة من الوقائع بأنه حكم شرعي** (کسی واقع کے حکم کے بارے میں یہ اتفاق کہ وہ حکمِ شرعی ہے)

اجماع سے مقصود حکمِ شرعی کو ظاہر کرنا ہے اور اس کا ظہور ہمیشہ دلیلِ شرعی سے ہوتا ہے۔ جیسا کہ بتایا جاچکا ہے کہ شرعی دلیل یا تو قرآن ہے یا سنت اور صرف یہی وحی ہے، ان کے علاوہ اور کچھ بھی وحی نہیں۔ چونکہ شرعی دلیل فقط وحی ہوسکتی ہے، اس لئے وہی اجماع معتبر ہوسکتا ہے جس سے کسی شرعی دلیل کا انکشاف ہو یعنی وحی کا انکشاف۔ البتہ چونکہ پورا قرآن وحی متلو محفوظ ہے، اس لئے یہ گنجائش فقط سنت میں باقی رہ جاتی ہے۔ لہذا اجماع سے مراد رسول اللہﷺ کے اقوال، افعال اور اقرار یعنی سنت سے کسی ایسی شرعی دلیل کا انکشاف ہے، جو حدیث کی شکل میں ہم تک نہیں پہنچی مگر اجماع کی شکل میں۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کن لوگوں کے اجماع سے یہ امر ممکن ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ امر فقط صحابہؓ کے لئے ممکن ہے کہ انھوں نے رسول اللہﷺ کے بارے میں کچھ دیکھا یا سنا ہو اور اس شرعی دلیل کو اپنے اجماع کی شکل میں نقل کیا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صرف صحابہ کرامؓ ہی کو رسول اللہﷺ کی صحبت کا شرف حاصل ہے، ان کے بعد کی نسلوں کو یہ مسرت نصیب نہیں ہوئی۔ اس لئے ان کے لئے رسول اللہﷺ سے کسی شرعی دلیل کو نقل کرنا محال ہے اور ان کا اجماع کوئی شرعی دلیل منکشف نہیں کرتا، لہذا اس کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا۔ چنانچہ فقط صحابہؓ کا اجماع شرعی دلیل یعنی شرعی ماخذ ہونے کی حیثیت رکھتا ہے۔ یاد رہے کہ یہاں اجماع سے مراد شرعی دلیل کا تمام صحابہؓ کو معلوم ہونا ہے،

نہ کہ اس کا لفظاً روایت کرنا۔ یعنی ان سب کو یہ معلوم ہونا کہ یہ دلیل سنت میں سے ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اجماع کی مذکورہ تعریف یہ تقاضا کرتی ہے کہ یہ اجماعِ صحابہؓ تک ہی محدود ہو۔ جہاں تک اجماعِ صحابہ کے دلائل کا تعلق ہے، تو وہ یہ ہیں:

﴿والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم
بإحسان رضي اللّٰه عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجري
تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا ذلک الفوز العظيم ﴾9:100

(اور جو مہاجرین اور انصار سابق اور مقدم ہیں اور جتنے لوگ اخلاص کے ساتھ ان کے پیرو ہیں
اللہ ان سب سے راضی ہوا اور وہ سب اس سے راضی ہوئے اور اللہ نے ان کے لئے ایسے
باغ مہیا کر رکھے ہیں جن کے نیچے نہریں جاری ہونگی جن میں ہمیشہ رہیں گے یہ بڑی کامیابی ہے)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے صحابہؓ کے گروہ کی مدح فرمائی ہے اور یہ مدح بغیر کسی قید و تخصیص کے ہے جو کہ ان کی صداقت کی قطعی دلیل ہے۔ یہاں یہ نہ کہا جائے کہ آیت میں تابعین کی بھی مدح ہے، لہذا ان کا اجماع بھی حجت ٹھہرا۔ یہ اس لئے کیونکہ ان کی مدح مطلق نہیں بلکہ صحابہؓ کے اتباع سے مقید ہے، مطلق مدح فقط صحابہ کرام کے لئے ہے، چنانچہ یہ اصل ٹھہری۔ یہاں یہ بھی نہیں جا سکتا کہ جب سب صحابہ کی تعریف کی گئی ہے، تو انفرادی طور پر ہر صحابیؓ بھی اس کے لائق ٹھہرے یعنی ایک صحابیؓ کا قول بھی شرعی دلیل ہے۔ یہ اس لئے کیونکہ یہاں صحابہؓ کی ایک گروہ کی حیثیت سے مدح پائی گئی ہے نہ کہ انفرادی حیثیت سے کیونکہ ﴿اتبعوهم﴾ صیغہِ جمع کی ضمیر کے ساتھ وارد ہوا ہے نہ کہ واحد کی ضمیر کے ساتھ۔

﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾15:9
(ہم نے یہ قرآن نازل کیا اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں)

یہ آیت بھی صحابہؓ کے اجماع کی صداقت پر دلالت کر رہی ہے کیونکہ عملی طور پر انہی کی جمع، نقل اور حفاظت سے قرآن ہم تک قطعی طریق سے پہنچا ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه﴾41:42

(باطل اس کو نہ آگے سے چھوسکتا ہے نہ پیچھے سے)

یہ آیت اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ صحابہؓ کسی غلطی پر جمع نہیں ہو سکتے اور یہ امر ان کے اجماع کی قطعی شرعی دلیل ہے۔ اگر ان کے خطا پر اکٹھے ہونے کو مان لیا جائے تو پورے دین میں غلطی کے امکان کو ماننا لازم آئیگا، اور یہ امر ناممکن ہے بدلیل مذکورہ۔ انہی سے ہم نے اپنا دین لیا ہے اور اسی کی بنیاد پر یومِ قیامت میں سب کا حساب ہوگا۔ یاد رہے کہ اجماع سے مراد ان کی ذاتی رائے پر اتفاق نہیں ہے، بلکہ یہ ایسی شرعی دلیل (سنت) کو منکشف کرنا ہے جس کا حکم ان سے بلا دلیل مروی ہو۔

اجماع صحابہؓ کی تعریف: **هو الإجماع على حكم من الأحكام بأنه حكم شرعي** ((صحابہ کرامؓ کا) کسی حکم کے بارے میں یہ اجماع کہ وہ حکمِ شرعی ہے)

اجماعِ سکوتی بھی ایک دلیل ہے اور سے مراد یہ ہے کہ جب بعض صحابہؓ سے ایک حکمِ شرعی مذکور ہو، تو باقی اس پر سکوت اختیار کریں کیونکہ کسی خطا پر ان کا اجماع ناممکن ہے بدلیل مذکورہ۔ اجماع سکوتی تب معتبر ہوگا جب یہ تین شرائط پوری ہوں:

1) حکمِ شرعی وہ ہے جس کا عادۃً انکار کیا جائے اور صحابہ کرامؓ نے اس پر سکوت نہ اختیار کیا ہو۔

2) صحابہؓ تک کسی واقع کی اطلاع پہنچے اور انہوں نے اسے سنا اور اس پر سکوت اختیار کیا۔ اگر انہوں نے نہیں سنا تو یہ معتبر نہیں ہوگا۔

3) یہ سکوت خلیفہ کے اس تصرف کے بارے میں نہ ہو جو وہ اپنی رائے و اجتہاد کے مطابق کرتا ہے۔ مثلاً ریاستی ملکیت کے موال کا تصرف۔ اس صورت میں صحابہؓ کے سکوت کو اجماع نہیں بلکہ خلیفہ کی اطاعت سمجھا جائے گا۔

اجماعِ صحابہؓ کی مثالیں: رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد کبار صحابہؓ سقیفہ بنی ساعدہ کی طرف تشریف لے گئے اور خلیفہ کے تقرر میں تین دن مصروف رہے، باوجود کہ میت کی تدفین جلد از جلد واجب ہے۔ چونکہ تمام صحابہؓ کا کسی ناجائز فعل پر جمع ہونا ناممکن ہے، اس لئے یہ واقع ان کے اجماع پر دلالت کر رہا ہے۔

اسی طرح حضرت عمرؓ نے خلافت کے لئے چھ ایسے صحابہؓ کو نامزد کیا جو عشرہ مبشرہ میں سے تھے۔ انہیں یہ حکم دیا کہ تین دن کے اندر جب یہ لوگ کسی ایک شخص کی بیعت پر متفق ہو جائیں، پھر اگر ان میں سے کوئی صحابیؓ اس سے تنازع کرے، تو اس کی گردن اڑا دو اور آپؓ کی اس بات پر تمام صحابہؓ نے سکوت اختیار کیا۔ کسی مسلمان کو ناحق قتل کرنا حرام ہے، البتہ ان کا مرتبہ عام مسلمانوں سے بلند ہونے کے باوجود صحابہ کرامؓ اس قتل کے حکم پر خاموش رہے، یہ واقع ان کے اجماع سکوتی کی دلیل ہے۔ لہذا ان دونوں واقعات سے تین دن کے اندر خلیفہ کے تقرر کا وجوب اجماع صحابہؓ سے ثابت ہوا۔

نیز اجماعِ صحابہؓ سے یہ قاعدہ لیا گیا ہے: **أمر الإمام يرفع الخلاف** (امام کا حکم اختلاف کو ختم کرتا ہے)۔ یعنی صرف خلیفہ ہی احکام وقوانین کی تبنی کا اختیار رکھتا ہے، نہ کوئی اور مثلاً مجلسِ امت (مجلسِ شوریٰ)۔

قیاس

قیاس کی تعریف: **هو الحاق أمر بآخر في الحكم الشرعي لإتحاد بينهما في العلة** (علت کے اتحاد کی وجہ سے، حکمِ شرعی میں، ایک امر کو دوسرے سے ملحق کرنا)۔ دوسرے لفظوں میں حکم شرعی کے باعث میں اتحاد کی وجہ سے ان دونوں مسائل کو آپس میں ملحق کرنا۔

جہاں تک قیاس کی دلیل کا تعلق ہے تو جیسا کہ تعریف سے ظاہر ہے، قیاس تب ممکن ہے جب حکمِ شرعی کی علت نص میں موجود ہو۔ چنانچہ قیاس بذاتِ خود نص کی طرف واپس لوٹتا ہے۔ اس لئے اگر شارع نے نص میں علت رکھی ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ شارع نے قیاس کو دلیل قرار دیا ہے بشرطیکہ اس کے دلائل قطعی ہوں۔ چونکہ علت

قرآن، سنت اور اجماعِ صحابہؓ میں وارد ہوئی ہے اور یہ تمام دلائل قطعی ہیں، اس لئے قیاس بذاتِ خود ایک قطعی دلیل ہے۔ جب شارع نے حکم بتانے پر اکتفاء نہیں کیا مگر اس حکم کے باعث کو نص میں ظاہر کیا ہے، تو شارع کا قصد اس باعث کو پورا کرنا ہے نہ فقط حکم کو بجالانا، یعنی مقصود باعث کا لحاظ رکھنا ہے کیونکہ معلول علت کے گرد گھومتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں قرآن، سنت اور اجماع صحابہؓ کے (کئی) نصوص بذاتِ خود حکم کے باعث پر دلالت کر رہے ہیں اور چونکہ یہ سب قطعی ہیں اس لئے قیاس بھی ایک قطعی شرعی دلیل و ماخذ ٹھہرا۔

رسول اللہ ﷺ کا لوگوں کو قیاس کا استعمال سکھانا ثابت ہے، مثلاً ایک عورت نے آپؐ سے پوچھا:

''ان امي ماتت و عليها صوم نذر أفأصوم عنها ؟ قال : **أرأيت لو كان على أمک دين فقضيتيه أكان يؤدي ذلک عنها** ؟ قالت: نعم ، قال: **فصومي عن أمک** ''(مسلم)

(میری ماں فوت ہوگئی ہے اور اس نے روزہ رکھنے کی منت مانگی تھی، کیا میں اس کی طرف سے روزہ رکھ سکتی ہوں؟ آپؐ نے فرمایا: کیا تم دیکھتی نہیں کہ اگر تمہاری ماں نے کوئی قرض لیا ہوتا تو کیا اس کی طرف سے تم اسے نہ لوٹاتی؟ اس نے کہا: جی ہاں، آپؐ نے فرمایا: تو اپنی ماں کی طرف سے روزہ رکھ لو)

اسی طرح قیاس کا استعمال اجماعِ صحابہؓ سے بھی ثابت ہے۔

یاد رہے کہ صرف شرعی قیاس کا اعتبار کیا جائیگا، دوسرے لفظوں میں یہ لازمی ہے کہ علت کسی معین شرعی نص میں وارد ہو یعنی یہ شرعی علت ہو، صرف اسی صورت میں قیاس معتبر ہوگا کیونکہ یہی قیاسِ شرعی ہے۔ جہاں تک عقلی قیاس کا تعلق ہے یعنی عقل نے، بغیر معین شرعی نص کے، مجموعی طور پر شرع کی کوئی علت ڈھونڈی ہو یا بغیر حکم کے باعث (علت) میں اشتراک کے، فقط مسائل کی مماثلت اور مشابہت کی وجہ سے، ان پر ایک ہی حکم صادر کیا ہو، تو اس کی شرع میں کوئی اہمیت نہیں ہے۔ دوسرے لفظوں میں عقلی علت کا استعمال جائز نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عقل ملتے جلتے مسائل پر ایک ہی حکم کا فیصلہ دیتی ہے اور مختلف مسائل پر مختلف حکموں کا، جبکہ اس کے برعکس شرع اکثر مختلف مسائل پر ایک ہی حکم لگاتی ہے اور مماثلت و مشابہت کے مسائل پر مختلف احکام کا۔ مثلاً شرع سفر پر چار رکعات والی

نمازوں میں تقصیر کی رخصت دیتی ہے جبکہ دو یا تین رکعات والی نمازوں کے لئے نہیں۔ یہ منی کو طاہر قرار دیتی ہے مگر مذی کو ناپاک جبکہ دونوں کا انزال ایک ہی جگہ سے ہوتا ہے۔ لیکن یہ منی کے نکلنے پر غسل کو واجب قرار دیتی ہے نا کہ مذی کے نکلنے پر۔ کپڑے پر بچی کا پیشاب لگنے پر اسے دھونے کو لازم قرار دیتی جبکہ بچے کے پیشاب لگنے پر اس پر پانی چھڑکنے کو کافی گردانتی ہے۔ یہ مطلقہ کی عدت تین قرو اور بیوہ کی چار ماہ اور دس دن بتاتی ہے، چور کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیتی ہے جبکہ غاصب کے لئے یہ سزا نہیں رکھتی وغیرہ۔ ان تمام مسائل میں مشابہت پائی جاتی ہے، اس کے باوجود ان کے احکام مختلف ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ فقط مماثلت و مشابہت قیاس کے لئے کافی نہیں ہے، بلکہ شرعی علت کا منصوص ہونا لازمی ہے۔ مختلفات کی مثالیں یہ ہیں کہ شرع پانی اور مٹی دونوں کو طہارت کا جواز بناتی ہے جبکہ پانی صاف کرتا ہے اور مٹی گندہ کرتی ہے۔ اسی طرح اس نے مرتد اور زانی محصن، دونوں کے لئے قتل کی سزا رکھی ہے جبکہ ان دونوں عملوں کی کیفیت مختلف ہے۔ شرع نے احرام کی حالت میں شکار میں کسی حیوان یا پرندے کے قتل پر، محرم پر اس کی ضمان کو واجب قرار دیا ہے، خواہ یہ قتل عمداً ہوا ہو یا خطا سے وغیرہ۔ ان مسائل کی حقیقت مختلف ہونے کے باوجود، ان پر شرع ایک ہی حکم لگا رہی ہے جو کہ دوبارہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ شرع میں عقلی قیاس کی کوئی اہمیت نہیں ہے، بلکہ اس کا استعمال ناجائز ہے اور صرف شرعی قیاس ایک دلیل و ماخذ ہے۔ اسی لئے حضرت علیؓ کا فرمان ہے کہ ''اگر دین رائے پر موقوف ہوتا تو موزوں پر مسح اوپر کے بجائے نچلے حصے پر کیا جاتا''۔

مثال کے طور پر یہ کہا گیا ہے کہ اجرت پر وکالت (عقدِ جائزہ) کو اجارۃ (عقدِ لازمہ) پر قیاس کیا گیا ہے کیونکہ دونوں میں ملازمت پر رکھنے کی مماثلت و مشابہت موجود ہے، اس لئے اجرت پر وکالت کا معاملہ بھی عقدِ لازمہ ٹھہرا۔ یہ کہنا غلط ہوگا کیونکہ یہاں ان دونوں عقود میں مشابہت کی وجہ سے قیاس نہیں کیا گیا بلکہ ان دونوں کے مابین حکم کے باعث کے اشتراک کی وجہ سے۔ یہ علت اجرت ہے جو دونوں عقود میں مشترک ہے اور اسی وکالت کو اجارۃ (کرایہ داری) پر قیاس کیا گیا ہے۔ چنانچہ جب اجیر کی طرف سے کوئی کام انجام پایا اور اس کے عوض میں مستاجر نے اسے متعین اجرت دینے کا التزام اپنے سر لیا، تو یہ عقدِ لازمہ قرار پایا۔ چنانچہ یہ اجرت وہ حکم کا باعث ہے جو دونوں عقود میں موجود ہے، اسی لئے یہ شرعی قیاس ہے نہ کہ عقلی قیاس۔ البتہ اگر وکالت بغیر اجرت کے کی گئی، تو اسے اجارۃ پر قیاس نہیں کیا جائیگا کیونکہ ان دونوں میں مشترک باعث یعنی علت نہیں پائی گئی اور اس صورت میں یہ

عقدِ جائزہ قرار پائیگا نہ عقدِ لازمہ۔

اسی طرح کسی حکمِ شرعی کی عام عبارت کے کسی مسئلے پر تطبیق کو قیاس نہیں کہا جائیگا، بلکہ اس صورت میں یہ عام نص اپنے تمام ان افراد کو شامل کریگی جو اس کے مفہوم میں داخل ہیں۔ مثلاً یہ نہ کہا جائے کہ خمر کے حکمِ حرمت کو دوسری نشہ آور اشیاء پر قیاس کیا جائیگا، تو وہ بھی حرام ٹھہریں۔ یہ اس لئے کیونکہ قیاس سے مراد جمعِ علت کی وجہ سے کسی ایک مسئلے کے حکم کو دوسرے مسئلے تک منتقل کرنا ہے، لیکن یہاں ایسی بات نہیں پائی گئی کیونکہ حکم کو کسی دوسرے مسئلے تک منتقل ہی نہیں کیا گیا بلکہ یہاں تو بذاتِ خود مسئلے کے حکم کو اس کے اپنے موضوع پر منطبق کیا گیا ہے کیونکہ لفظِ عام ''خمر'' بذاتِ خود نشا آور شے کو شامل ہے۔ اس سلسلے میں جب کسی نئے مسئلے کی حقیقت کو جاننے کی تحقیق کی جائے تو اسے اصطلاح میں ''تحقیقِ مناط'' کہا جاتا ہے نہ کہ قیاس۔ مناط کا مقصد اس حقیقت کو جاننا ہے جس کے بارے میں شارع نے کوئی حکم وارد کیا ہے۔ اسی لئے مناط کو صحیح سمجھنا اتنا ہی ضروری ہے جتنا حکم کو، تاکہ اس کا انطباق صحیح ہو۔ ورنہ یہ اندیشہ رہے گا کہ کسی اور حقیقت کا حکم اس پر منطبق ہوا ہے، لہذا ان دونوں کو صحیح طور پر مربوط کرنا انتہائی اہم ہے۔ مثلاً خمر کی مثال میں عقل افیون کی حقیقت کی تحقیق کریگی اور اگر اس میں نشہ آور ہونے کا وصف موجود ہو، تو اس صورت میں حرمتِ خمر کا حکم اس نئے مسئلے یعنی افیون پر لاگو ہوگا اور یہ حرام قرار پائیگی۔ یہی تحقیقِ مناط ہے اور اس میں عقل خود مختاری سے واقع کو سمجھتی ہے جبکہ حکم کی تلاش کے لئے شرعی نصوص کی طرف رجوع کرتی ہے۔

قیاس کے یہ چار ارکان ہیں: اصل، فرع، حکمِ شرعی اور علت۔

مثلاً جمعے کی اذان کے وقت خرید و فروخت کی تحریم پر اجارۃ کی تحریم کا قیاس کیونکہ دونوں صورتوں میں ''نمازِ جمعہ کے وقت مشغولیت'' کی علت موجود ہے۔

﴿**يأيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع**﴾ الی قولہ ﴿**فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله**﴾ 62:9

(اے ایمان والو! جمعے کے دن نماز کی اذان دی جائے تو تم اللہ کے ذکر کی طرف دوڑ پڑو

اورخرید وفروخت چھوڑ دو.....پھر جب نماز ہو چکے تو زمین میں پھیل جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو)

اصل: خرید وفروخت

فرع: اجارۃ

حکمِ شرعی: نمازِ کی اذان پر خرید وفروخت کی تحریم

علت: نمازِ کے وقت میں کوئی اور مشغو

علت کی شرائط

) علت منصوص ہو۔ یعنی شرعی ہو نہ عقلی علت۔

2) یہ حکم کا باعث ہو اور حکم کی علامت نہیں۔

مثلاً رمضان کا چاند دیکھنا روزہ رکھنے کی علامت (سبب) ہے نہ اس کی وجہ (باعث)۔

3) یہ وصفِ مفہم ہو۔ یعنی یہ ظاہر، منضبط اور مناسب ہو۔

اس کے ظاہر ہونے کی شرط اس ہے تا کہ اسے وا ت پر منطبق کیا جا سکے، چنانچہ اگر یہ خفی ہو گی تو یہ امر محال ہے۔ منضبط سے مراد اس کا مستقل ہونا ہے تا کہ اسے، بغیر کسی استثناء کے، تمام متعلقہ حالات پر منطبق کیا جا سکے۔ مثلاً نمازِ کی علت ''مشقت'' نہیں قرار پائی کیونکہ ہر شخص سفر مشقت محسوس نہیں کرتا یعنی یہ غیر منضبط ہے، اسی لئے یہاں ''سفر'' کو علت قرار دیا گیا ہے۔ سب سے مراد یہ کہ علت اور حکم کے مابین عقلی رابطہ موجود ہو۔ مثلاً غصے کی حالت فیصلہ نہ دینے کا حکم۔ یہاں علت اور حکم ایک عقلی رابطہ موجود ہے۔

) یہ مؤثر ہو۔

اس سے یہ مراد ہے کہ علت کے ثابت ہونے سے (ہمیشہ) حکم کا حصول ہو۔ اگر یہ وصف حکم پر مؤثر نہیں تو اسے علت

قرار نہیں دیا جا سکتا۔ جب قطعِ نظر وصف کے، حکم جاری رہے تو یہاں تعلیل واقع نہیں ہوئی۔ مثلاً حج کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے﴿ **ليشهدوا منافع لهم** ﴾ (تا کہ تم اس (حج) میں اپنے فائدے کے کام دیکھ سکو)۔ یہاں خواہ کوئی فائدہ ہو یا نہ ہو، حج کا حکم باقی رہے گا۔ یعنی یہ حکم پر مؤثر نہیں ہو رہا۔

5) یہ مطردۃ ہو۔

اس سے مراد یہ ہے کہ وصف اور حکم کے مابین وجہ و نتیجہ (cause-effect) کا تعلق ہو۔ یعنی علت ہوگی تو حکم ہوگا۔ اگر ایسا نہیں ہے تو اسے اصطلاح میں ''نقض'' سے موسوم کیا جاتا ہے۔ جس طرح وجہ و نتیجہ میں ہمیشہ نتیجہ وجہ پر انحصار کرتا ہے، اسی طرح حکم اپنی علت پر منحصر ہوتا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ **يأيها النبي قل لأزواجک وبناتک ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلک أدنى أن يعرفن فلا يؤذين** ﴾33:59

(اے نبی! اپنی بیویوں سے اور اپنے صاحبزادیوں سے اور مسلمانوں کی عورتوں سے کہہ دو کہ وہ اپنے اوپر اپنے جلباب لٹکا لیں اس سے بہت جلد ان کی شناخت ہو جایا کریگی پھر یہ نہ ستائی جائیں گی)

چونکہ ستائے جانے اور جلباب پہننے کے حکم میں کوئی وجہ و نتیجہ کا تعلق نہیں پایا جاتا، اس لئے ''**يؤذين**'' (ستائے جانے) کو حکم کی علت نہیں قرار دیا جا سکتا۔

6) یہ متعدد یہ ہو۔ یعنی اسے دوسری (نئی) فروعات پر منطبق کیا جا سکے ورنہ قیاس کرنا محال ہے۔

مثلاً چوری چور کے ہاتھ کاٹنے کی وجہ ہے مگر چونکہ اسے دوسرے واقعات پر لاگو نہیں جا سکتا، اس لئے یہ علت قاصرہ ٹھہری اور اس لئے اسے علت نہیں گردانا گیا، بلکہ حکم کی علامت یعنی سبب ٹھہرایا گیا ہے۔

7) علت کسی اصل کے حکم کا محل نہ ہو۔

8) یہ قرآن، سنت اور اجماعِ صحابہؓ کی کسی نص کے خلاف نہ ہو۔

علت کی اقسام

علت کی یہ چار اقسام ہیں: صراحتاً، دلالتاً، استنباطاً اور قیاساً۔

صراحتاً: یہ وہ علت ہے جو نص کے منطوق (explicit meaning) سے صریح طور پر، بغیر نظر و استدلال کے، اس کے الفاظ و کلمات سے سمجھی جائے۔ مثلاً لفظ ''مـن أجـل'' (کی وجہ سے) عربی میں صریح علت کا مفہوم ادا کرتا ہے:

'' **إنما جعل الاستئذان من أجل البصر** ''(البخاري)

(بے شک اجازت لینا، نظر پڑنے کی وجہ سے فرض کیا گیا ہے)

یہاں شرع نے کسی غیر کے گھر داخل ہونے کے لئے اجازت لینے کو لازم قرار دیا ہے، تاکہ کہیں ایسی چیز پر نظر نہ پڑے جس کو دیکھنا حرام ہے، مثلاً بے پردگی کی حالت میں اجنبی عورت کا ستر۔ یہاں مـن أجـل صریح تعلیل پر دلالت کر رہا ہے۔

اسی طرح خاص حروف جیسے لِ، كـــي، اِنّ، بِ بھی علت کی نشاندہی کرتے ہیں بشرطیکہ اس کی شرائط موجود ہوں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ **كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم** ﴾59:7

(تاکہ تمہارے دولت مندوں کے ہاتھ میں ہی یہ مال گردش کرتا نہ رہ جائے)

شرع نے یہاں مال کو مہاجرین میں تقسیم کرنے کے حکم کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس مال کی گردش فقط دولت مندوں میں محدود ہو کر نہ رہ جائے، بلکہ اس کا دوسروں میں منتقل ہونا بھی ضروری ہے۔ یہاں حرفِ كي تعلیل پر دلالت کر رہا ہے۔

دلالتاً: نص کے الفاظ، یا اس کی ترکیب یا ترتیب جس مفہوم پر دلالت کریں، یعنی لفظ کے منطوق سے نہیں بلکہ اس کے مفہوم سے یہ علت سمجھی جائے۔ اسے ''دلالتِ تنبیہ وایماء''(the indication of notification) بھی کہا جاتا ہے۔ اس میں دلالت ایک علت کی تنبیہ کرتی ہے۔ یہ دو طرح سے ہوتا ہے:

1) جب حکم کو وصفِ مفہم سے جوڑا جائے، اور اس طور پر یہ مفہومِ موافقہ(congruent meaning) ہو یا مفہومِ مخالفہ(opposite meaning) اور اس حال میں علت کی وصف معتبر ہو۔ دوسرے لفظوں میں جب نص کوئی ایسا وصف بتائے جس کا اس کے حکم سے عقلی رابطہ ہو۔ یہ رابطہ نص میں صریح طور پر موجود نہ ہو بلکہ اس کے مفہوم سے سمجھا جائے۔

پہلی مثال:

'' **في الغنم السائمه زكاة** ''(أبو داود)

(گھاس چرنے والی بھیڑوں پر زکوٰۃ ہے)

یہاں پر وہ وصف جو حکم کو وجود میں لاتا ہے ''چرنا'' ہے۔ چرنے کے مفہوم پر غور کرنے سے یہ سمجھا گیا ہے کہ اس سے مراد کھلے چراگاہ سے چرنا ہے جو کہ عام ملکیت میں سے ہے۔ اس لئے عوام کے وسائل کے استعمال کو زکوٰۃ کی شکل میں لوگوں کو لوٹایا جائے۔ چنانچہ اگر کسی چھوٹے باڑے میں بھیڑوں کو چروایا گیا ہو تو ان پر زکوٰۃ نہیں ہوگی۔ لہذا یہاں علت ''عام ملکیت سے چروانا'' ہے، اس لئے اگر اونٹوں نے یہاں سے چرا ہو تو ان پر بھی زکوٰۃ عائد ہوگی۔ نص میں وصف اور حکم کے مابین تعلیل طریح طور پر مذکور نہیں ہے اس لئے یہ صریح علت نہیں ہے، البتہ چونکہ اسے لفظِ **السائمه** (چرنے والی) اور اس کے حکم کے رابطہ سے سمجھا گیا ہے (وصفِ مفہم)، اس لئے یہ علت دلالتاً ہے یعنی علت تنبیہاً نص کے مفہوم سے سمجھی گئی ہے، نہ اس کے منطوق سے۔

دوسری مثال:

﴿ **وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم** ﴾8:60

(اور تم (ان کے خلاف) مقدور بھر تیاری کرو قوت اور پلے ہوئے

گھوڑے تا کہ تم اس سے اللہ کے دشمن اور اپنے دشمن پر دھاک بٹھا سکو)

یہاں ''دشمن پر دھاک بٹھانا'' دشمنی کے لئے وصفِ مفہم مناسب ہے۔ یعنی علت'' **ترھبون بہ عدو اللّٰہ وعدوکم** ''(دشمن پر دھاک بٹھانا) ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ آج مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ ایسے ہتھیار کا بندوبست کریں جس سے استعماری قوتوں میں، جو اسلام کی بڑی دشمن ہیں، مسلمانوں سے خوف پیدا ہو۔ اس لئے آج مسلمانوں پر فرض ہے کہ وہ جدید ترین ٹیکنولوجی، جس میں ٹینکس و مزائلز اور جنگی تیارے وغیرہ بھی شامل ہیں، کی تیاری کریں (حکم) تا کہ علت (دشمنانِ اسلام میں خوف) کا حصول ہو سکے۔

2) علتِ دلالتاً کا دوسرے زمرہ ان الفاظ کا استعمال ہے جو اصلاً لغت میں تعلیل کا معنی نہیں ادا کرتے مگر یہ ان کے مفہوم سے سمجھا جاتا ہے یعنی ان کے مدلولِ لفظ سے۔ اس کی پانچ اقسام ہیں۔ البتہ یہاں ایک مثال پر اکتفاء کیا جا رہا ہے:

'' **من أحيا أرضا ميتة فهي له** ''(البخاري)

(جس کسی نے بنجر زمین کی احیاء کی وہ اسی کی ہوگئی)

یہاں حرف ''فاء'' تعقیب (نتیجہ) کے لئے ہے، اس لئے بوجہ ترتیب یہ تسبیب (کسی تک پہنچنے کا ذریعہ بننا) کا معنی ادا کر رہا ہے اور ''زمین کی احیاء'' کو اس کی ملکیت کی علت قرار دے رہا ہے۔ یعنی ترتیب میں پہلے زمین کی احیاء ہے اور اس کے نتیجہ میں زمین کی ملکیت۔ چنانچہ زمین کی کاشت یا اس پر عمارت بنانے سے کوئی شخص زمین کا مالک بن جاتا ہے۔ حرفِ ''فاء'' اصل میں تعلیل کا فائدہ نہیں دیتا مگر یہاں اس کے سیاق سے، اس کے علت ہونے کا مفہوم سمجھا گیا ہے، اسی لئے یہ علت دلالتاً ہے نہ صراحتاً۔

استنباطاً: یہ علت نہ صراحتاً اور نہ دلالتاً الفاظ و کلمات میں مذکور ہوتی ہے بلکہ اسے ایک یا متعدد معین نصوص کی ترکیب سے مستنبط کیا جاتا ہے۔

مثال:

'' **المسلمون شركاء في ثلاثة: الماء والكلاء والنار** ''(أبو داود)

(مسلمان تین چیزوں میں شرکاء ہیں: پانی، گھاس اور آگ)

نص، بغیر کسی وجہ کے، صرف مذکورہ تین اشیاء میں مسلمانوں کی شراکت بتا رہی ہے۔ البتہ رسول اللہ ﷺ کا طائف اور مدینہ میں پانی کو انفرادی ملکیت بننے کی اجازت دینا بھی ثابت ہے۔ چنانچہ اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ پانی میں کوئی ایسا وصف ہے جو اسے ایک حالت میں انفرادی ملکیت بننے کی اجازت دیتا ہے اور کسی دوسری حالت میں اس سے روکتا ہے۔ وہ پانی جو آپؐ نے بعض لوگوں کی ملکیت میں دیا، اس لئے تھا کہ یہ لوگ اپنے باغات کو پانی دے سکیں یعنی محدود مقدار جس پر معاشرہ منحصر نہیں تھا، جبکہ دوسری حدیث میں آپؐ نے پانی کو انفرادی ملکیت بننے سے منع فرمایا اور سب کو اس کے استعمال میں شریک ٹھہرایا ہے۔ ان نصوص سے یہ سمجھا گیا ہے کہ جو بات پانی کو انفرادی ملکیت بننے سے روکتی ہے وہ معاشرے کو اس کی ضرورت ہے، چنانچہ ''معاشرے کی ضرورت'' کو علت کی حیثیت سے مستنبط کیا گیا ہے اور یہی علتِ استنباطاً ہے۔ یہ اس حدیث میں وارد تین اشیاء تک محدود نہیں بلکہ وہ تمام اشیاء جن میں یہ علت پائی جائے، وہ ملکیت عامہ ٹھہریگی اور اس کی انفرادی ملکیت ناجائز ہوگی۔ البتہ اگر علت نہ پائی جائے تو یہ جائز ہوگا۔ اس علت کی وجہ سے عام ملکیت میں تیل، گیس، بجلی وغیرہ بھی شامل ہیں اور ان کی عوام تک رسائی اسلامی ریاست یعنی خلافت کی ذمہ داری ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ آج سرمایہ دارانہ نظام کی وجہ سے جو بڑی بڑی کمپنیاں عوام کے ذخائر پر قابو پا لیتی ہیں اور اس وجہ سے ان کی رسائی کی عوام سے منہ مانگی قیمت لیتی ہیں، جو مہنگائی کا باعث بنتا ہے، یہ سب اسلام میں ناجائز ہے کیونکہ یہ ملکیتِ عامہ ہے۔

قیاساً: جب نص میں علتِ دلالتاً ہو اور اس کے اور حکمِ اصل کے مابین کوئی مؤثرہ تعلق (وصفِ مفہم) موجود ہو، تب اس مؤثر تعلق کی وجہ سے، علتِ دلالتاً پر کسی نئی علت کا قیاس کیا جائے، جو ان دونوں میں مشترکہ ہے، تو اس نئی علت کو ''قیاسی'' کہا جاتا ہے۔ مثلاً یہ حفاظتی ہدایت: ''تھکاوٹ کی حالت میں گاڑی مت چلائیں''۔ یہاں تھکاوٹ اور حکم کے مابین مؤثر تعلق یہ ہے کہ تھکاوٹ میں گاڑی چلانا کسی سانحہ کا سبب بن سکتا ہے۔ چونکہ یہاں اصل وصف

اور حکم کے مابین مؤثر تعلق پایا گیا ہے، اس لئے موجودہ وصف اور کسی ایسے نئے وصف کے مابین قیاس کرنا ممکن ہے جس میں یہ مشترکہ مؤثر تعلق پایا جائے۔ چنانچہ کھچاؤ (stress) کو تھکاوٹ پر قیاس کیا جائیگا کیونکہ ان دونوں میں مؤثرہ تعلق مشترکہ ہے یعنی کھچاؤ بھی کسی سانحہ کا سبب بن سکتا ہے، اس لئے یہ نئی علت جو قیاس سے ثابت کی گئی ہے، علتِ قیاساً کہلاتی ہے۔

مثال:

'' **لا يقضي القاضي و هو غضبان** ''(متفق عليه)

(قاضی غصہ کی حالت میں فیصلہ نہ دے)

یہاں ''غصہ'' وصفِ مفہم ہے اور حکمِ اصل فیصلہ دینے کی نہی ہے۔ اس نہی کی علتِ دلالتاً ''غـضبـان'' (غصہ) ہے کیونکہ یہ فیصلے کو متاثر کرتا ہے، اس لئے غصے کے وصف اور حکم کے مابین مؤثرہ تعلق ''فکر کی تشویش'' ہے۔ اس مؤثرہ تعلق کی وجہ سے موجودہ وصف یعنی غصے اور نئے اوصاف میں قیاس کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ ان میں، مؤثرہ تعلق میں، اشتراک پایا جائے، تو اس صورت میں نئی علت نکالنا ممکن ہوگا۔ مثال کے طور پر ''بھوک'' کو ''غصے'' پر قیاس کیا جائیگا کیونکہ ان دونوں میں مؤثرہ تعلق کا اشتراک واقع ہے جو ''فکر کی تشویش'' ہے۔ لہذا قیاس کے ذریعے ''بھوک'' (نئی وصفِ مفہم) کی نئی علت نکالی گئی ہے اور اس لئے بھوک کی حالت میں فیصلہ دینا بھی ناجائز ٹھہرا۔

انطباقِ حکم کے اعتبار سے علتِ دلالتاً اور علتِ قیاساً میں یہ فرق ہے: علتِ دلالتاً میں نئے مسئلے پر حکم کا انطباق اس صورت میں ہوتا ہے جب اس نئے مسئلے میں اصل وصفِ مفہم کا اشتراک واقع ہو یعنی نیا مسئلہ اسی وصف کے اندر آتا ہے اور نئے احکام اسی کی بنیاد پر اخذ کئے جاتے ہیں، جبکہ علتِ قیاساً میں نیا مسئلہ اصل وصفِ مفہم کے زیرِ سایہ نہیں آتا بلکہ حکم کا انطباق نئی علت کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں نئے احکام کو ایسے نئے اوصاف کی بنیاد پر اخذ کیا جاتا ہے جن میں مؤثرہ تعلق کا اشتراک ہو۔ مثلاً چرنے والے اونٹوں پر زکوٰۃ اس لئے ہے کیونکہ اس میں چرنے کا اصل وصف موجود ہے یعنی وصف کا اشتراک۔ اس کے برعکس ''بھوک'' کا وصف ''غصے'' کے وصف سے مختلف ہے، البتہ یہاں پرانے وصف کے مؤثرہ تعلق میں اشتراک واقع ہوا ہے نہ بذاتِ خود وصف میں۔

علت اور حکمت میں فرق

سابقہ ذکر سے یہ ظاہر ہے کہ علت حکم کی تشریع کے باعث کو کہتے ہیں یعنی حکم اس کی وجہ سے ہے، جبکہ حکمت حکم کی غایت و نتیجے کو کہا جاتا ہے۔ علت اپنے وجود اور عدم میں ہمیشہ معلول کے موافق ہوتی ہے کیونکہ یہ حکم کا باعث ہے، جبکہ حکمت کا حقیقت میں ظاہر ہونا لازمی نہیں ہے یعنی یہ بعض حالات میں ظاہر ہوسکتی ہے اور دوسرے حالات میں نہیں بھی۔ علت چونکہ حکم کا باعث ہے اس لئے یہ حکم سے قبل موجود ہوتی ہے جبکہ حکمت چونکہ حکم کا نتیجہ ہے اس لئے یہ حکم کے بعد وجود میں آتی ہے یعنی حکم کے نفاذ کے نتیجے میں۔ علت ہو یا حکمت، بہرحال لازمی ہے کہ یہ نصوص میں وارد ہوں ورنہ ہماری عقل اس کے ادراک سے قاصر ہے۔

شرعی نصوص سے مجموعی طور پر پوری شریعت کا حکمت ہونا ثابت ہے اور بعض احکام کا عینی طور پر بھی۔ مثلاً:

﴿ وما أرسلناک إلا رحمة للعالمين ﴾21:108

(ہم نے آپ کو سارے جہانوں کے لئے رحمت بنا کر بھیجا ہے)

یہاں پر شریعت کا رحمت سے موصوف ہونا اس کے نتیجے کی حیثیت سے ہے، نہ اس کے تشریع کا باعث ہونے کی حیثیت سے۔ یعنی شریعت کا سب انسانوں کے لئے رحمت ہونا اس کی حکمت ہے نہ کہ علت، کیونکہ آیت میں تعلیل کا صیغہ نہیں پایا گیا۔

حکمت کی دیگر مثالیں:

﴿ ليشهدوا منافع لهم ﴾22:28

(تاکہ تم نفع دیکھ سکو)

''لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة أخيها

ولا على ابنة أختها فإنكم إن فعلتم ذلک قطعتم أرحامكم ''(متفق عليه)

(ایک عورت کو اس کی چچی اور خالہ کے ساتھ نہ بیاہو اور نہ ہی اس کے
بھائی اور بہن کی بیٹیوں کے ساتھ ورنہ تم اپنا رشتہ توڑ ڈالو گے)

آیت میں حج کے دوران نفع پانا حکم کی حکمت ہے نہ کہ علت۔ یہ اس لئے کیونکہ ممکن ہے کہ حج کرنے میں کوئی نفع نہیں بلکہ نقصان ہو، مثلاً جسم کے کسی عضو یا جان کا، جیسا کہ بعض اوقات واقعتاً ہوتا ہے۔ نیز اسے علت قرار دینے کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر نفع نہیں پایا جائے تو حکم ساقط ہو جائیگا کیونکہ حکم کا باعث موجود نہیں، جبکہ حج کی فرضیت کا حکم اس آیت سے ثابت ہے:

﴿و للّٰه على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا
ومن كفر فإن اللّٰه غني عن العالمين﴾ 3:97

(اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں پر جو اس کی طرف راہ پا سکتے ہوں اس گھر کا حج فرض کر دیا ہے
اور جو کوئی کفر کرے تو اللہ تعالیٰ تمام دنیا سے بے پرواہ ہے)

جب حج کے فریضے کو کسی علت سے مربوط نہیں کیا گیا تو یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ حج اس وجہ (باعث) سے فرض کی گئی ہے کہ اس میں ہمارے لئے فائدہ ہے؟ البتہ یہ حکمِ حج کی حکمت ضرور ہے۔

حدیث شریف میں مذکورہ عورتوں سے شادی نہ کرنے کی وجہ قطعہ رحمی بتائی گئی ہے، یہ حکم کی علت نہیں بلکہ اس کی حکمت ہے۔ علت ہونے کی صورت میں اگر قطعہ رحمی نہیں پائی گئی تو ان سے نکاح جائز ہو جائیگا کیونکہ حکم کا باعث غیر موجود ہے اور یہ سراسر غلط ہوگا۔ چنانچہ یہ حکم کی حکمت ہے۔

اسی طرح ''مقاصدِ شریعت'' یا ''جلبِ مصلحت و درِ مفاسد'' نہ مجموعی طور پر شریعت کی علل ہیں اور نہ ہی ہر حکم کی عینی طور پر، نیز یہ احکام کے دلائل بھی نہیں ہیں۔ البتہ یہ شریعت کی غایت و مقصد یعنی حکمت ضرور ہیں۔ چنانچہ مثال کے طور پر یہ کہنا بالکل غلط ہوگا کہ چور کے ہاتھ کاٹنے کی علت انفرادی ملکیت کا تحفظ ہے۔ یہ اس لئے کیونکہ چور کے ہاتھ کاٹنے کی دلیل یہ آیت ہے:

﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾5:38

(اور چور، مرد ہو یا عورت، ان کے ہاتھ کاٹ دو)

یہاں سزا کی ایک معین علت ہے نہ کہ انفرادی ملکیت کے تحفظ کی مطلق علت، اسی لئے یہ ایک خاص حکم کی خاص علت ہے، نہ انفرادی ملکیت کے تحفظ کی سزا کے لئے عام علت کیونکہ نص میں اس کا کوئی ذکر ہی نہیں ہے۔ یہاں **السارق** (چور) وصفِ مفہم ہے اور یہ **قطع** (کاٹنا) کے لئے مناسب ہے، چنانچہ **قطع** کی وجہ **السرقة** (چوری) ہے یعنی ہاتھ کاٹنے کی علت چوری ہے، جو نص سے ظاہر ہے۔ انفرادی ملکیت کے تحفظ کو علت قرار دینے سے یہ لازم آئیگا کہ ہر اس صورت میں ہاتھ کاٹا جائے جب بھی کوئی کسی کی ملکیت پر قابو پالے۔ یہ غلط ہوگا کیونکہ مثلاً غصب کے معاملے میں غاصب کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا، کیونکہ شریعت نے اس کی یہ سزا نہیں ٹھہرائی۔

لہذا واضح ہو جانا چاہیے کہ علت اور حکمت میں بہت بڑا فرق ہے۔ نیز احکام کے استنباط کے لئے اس کے دلائل کی طرف رجوع کیا جائیگا، نہ شریعت کے مقاصد و نتائج کی طرف۔ یہ اس لئے کیونکہ حکم اپنی دلیل سے ثابت ہوتا ہے نہ اپنی حکمت سے۔ اسی لئے فقہ کی یہ تعریف بتائی گئی ہے: **علم بالمسائل الشرعية العملية المستنبطة من أدلتها التفصيلية** (شریعت کے ان عملی مسائل کا علم جو کہ ان کے تفصیلی دلائل سے مستنبط کیے گئے ہوں)۔

آج انہی اسلامی اصطلاحات ''مقاصدِ شریعت''، ''مصلحت'' اور ''حکمت'' کی آڑ میں، صریح احکام و نصوص کے خلاف باتیں بنائی جارہی ہیں اور سرکاری سطح پر بھی ایسے فتاویٰ جاری کئے جارہے ہیں جو اسلام کے خلاف ہیں۔ یہ سب کچھ، استعماری قوتوں کی خاطر، کفر کو اسلامی لبادہ چڑھانے کی کوششیں ہیں تاکہ مغربی افکار و نظریات یعنی مغربی تہذیب، مسلمانوں کے معاشرے میں، پروان چڑھے۔ اس کی ایک مثال اسلامی ممالک کے تعلیمی نصاب میں وہ تبدیلیاں ہیں جو امریکہ کی امداد سے کی جارہی ہیں تاکہ مسلمانوں کی مستقبل کی نسلیں مغرب وفادار پیدا ہوں۔ استعماری قوتوں کی اس سازش کو مسلمانوں کے حکمران، بڑی بے قراری سے عملی جامہ پہنا رہے ہیں۔ چنانچہ امت کے لئے اسلام میں ان افکار کی حقیقت کو جان لینا انتہائی اہم ہے تاکہ یہ دشمنانِ اسلام کی اس چال سے

خبردار رہے اور ان کے خلاف فکری وسیاسی تحریک چلا سکے۔

وہ جو دلیل نہیں ہے

یہ بتایا جا چکا ہے کہ اصولِ احکام اصولِ دین کے موافق ہیں اس لئے ان میں ظن کی کوئی گنجائش نہیں، چنانچہ صرف جو دلائل قطعی ہیں ان کا اعتبار ہے اور وہ فقط یہ چار ہیں: قرآن، سنت، اجماعِ صحابہؓ اور شرعی علت والا قیاس۔ بعض مجتہدین نے ان کے علاوہ دلائل سے بھی استنباط کیا ہے مگر چونکہ یہ یا تو ظنی ہیں یا بلا دلیل یا پھر موضوع کے لئے استدلال کا محل نہیں، اس لئے حقیقت میں یہ دلائل کی حیثیت نہیں رکھتے۔ وہ یہ ہیں: اجماعِ امت/اجماعِ علماء، اجماعِ اہلِ بیت، شرائع ماقبل، قولِ صحابی، استحسان اور مصلحہ مرسلہ۔ ان کی تردید ملاحظہ ہو:

اجماعِ امت/اجماعِ علماء

ان دونوں اجماع کی قسموں کو ایک ہی زمرے میں اس لئے رکھا گیا ہے کیونکہ ان کے مشترکہ دلائل پیش کئے جاتے ہیں۔ وہ اکثر یہ ہیں:

﴿ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وسآء ت مصيرا ﴾4:115

(جو شخص باوجود راہِ ہدایت کے واضح ہو جانے کے بھی رسول کا خلاف کرے اور تمام مومنوں کی راہ چھوڑ کر چلے، ہم اسے ادھر ہی متوجہ کر دیں گے جدھر وہ خود متوجہ ہو اور دوزخ میں ڈال دیں گے، وہ پہنچنے کی بہت ہی بری جگہ ہے)

'' أمتي لا تجتمع على الخطأ ''(ابن ماجه)

(میری امت غلطی پر جمع نہیں ہوگی)

'' أمتي لا تجتمع على ضلالة ''(ابن ماجه)

(میری امت گمراہی پر اکٹھی نہیں ہوگی)

" **من فارق الجماعة شبرا فمات إلا مات ميتة جاهلية** "(البخاري)

(جو جماعت سے بال برابر بھی علیحدہ ہوا وہ جاہلیت کی موت مرا)

آیت کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ یہاں ان لوگوں کے لئے اللہ تعالیٰ کی وعید ہے جو مومنوں کی راہ کو چھوڑ کر کسی دوسری راہ کا اتباع کرتے ہیں۔ اگر یہ حرام نہ ہوتا تو اس پر وعید نہ ہوتی، اور چونکہ یہ حرام ہے لہذا مومنوں کی راہ اختیار کرنا واجب ٹھہرا اور یہاں سے امت کا اجماع بحیثیت دلیل ثابت ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ یہ نص اپنے ثبوت میں قطعی ہے مگر اپنی دلالت میں ظنی ہے اور اس لئے یہ ظنی ہے، چنانچہ یہ اصول میں دلیل کی حیثیت نہیں رکھتی کیونکہ اصول کی دلیل کا قطعی ہونا لازم ہے۔ اس کے علاوہ آیت میں **الھدی** سے مراد اللہ تعالیٰ کی واحدانیت اور محمد ﷺ کی نبوت ہے یعنی توحید نہ کہ حکمِ شرعی، کیونکہ اصولِ دین میں **الھدی** (ہدایت) **الضلال** (گمراہی) کی ضد ہے۔ البتہ فروعات میں اس کا اتباع نہ کرنا فسق ہے نہ کہ گمراہی یعنی اس پر ہدایت کا اطلاق نہیں ہوگا۔ یہاں مومنوں کی راہ سے مراد توحید ہے جسے اختیار کرنا لازم ہے جبکہ مباحات میں یہ لازم نہیں آتا۔ نیز آیت کا سببِ نزول اس بات کو واضح کر دیتا ہے کیونکہ یہ آیت ایک شخص کے ارتداد کے سلسلے میں نازل ہوئی تھی، جس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ قاعدہ ہے: **العبرہ بعموم اللفظ لا بخصوص السبب** (لفظ کے عموم کا اعتبار ہوگا نہ اس کے خاص سببِ نزول کا) تو اس کا جواب یہ دیا جائیگا کہ یہ قاعدہ سر آنکھوں پر مگر یہ اپنے موضوع تک ہی محدود رہتا ہے، اس کا اطلاق دوسرے موضوعات پر نہیں کیا جاسکتا۔ یہاں آیت کا سببِ نزول اس کے موضوع کو تعین کر رہا ہے یعنی ارتداد، دوسرے لفظوں میں یہاں ایمان و کفر کی بات ہو رہی ہے۔ پس چونکہ آیت کا موضوع ارتداد کے لئے خاص ہے، اس لئے یہ مومنوں کی راہ میں ہر چیز کے بارے میں عام نہیں ہے۔ نیز کسی بات کی نہی اس کی ضد پر امر مراد نہیں ہوتا۔ یعنی کسی بات کی تحریم یہ ثابت نہیں کرتی کہ اس کی ضد کا قیام واجب ہے، کیونکہ امر و نہی پر دلالت، لغوی دلالت ہوا کرتی ہے نہ عقلی و منطقی۔ پس جیسے کسی بات کی

نہی اس کی ضد کو واجب قرار نہیں دیتی، اسی طرح کسی بات کے امر سے اس کی ضد پر نہی لازم نہیں آتی۔ چنانچہ یہاں مومنوں کی راہ کے علاوہ اتباع کی نہی سے، مومنوں کی راہ کے اتباع کا امر (حکم) ثابت نہیں ہو رہا، بلکہ اس اتباع کے واجب ہونے کے لئے کوئی ایسی نص درکار ہے، جو امر پر دلالت کرے۔

جہاں تک احادیث کا تعلق ہے تو یہ ساری آحاد ہیں یعنی ظنی اور اس لئے اس موضوع میں ان کا استعمال صحیح نہ ہوگا۔ یہ کہنا صحیح نہیں کہ اس موضوع پر کثیر احادیث موجود ہیں لہذا یہ اپنے موضوع کے اعتبار سے متواتر ہیں، کیونکہ اخبارِ آحاد کی جمع کسی حدیث کو متواتر کے درجے تک نہیں پہنچاتی۔ علاوہ ازیں پہلی حدیث اپنی سند میں ضعیف ہے۔ دوسری حدیث میں ضلالة سے مراد گمراہی ہے یعنی کفر۔ دوسرے لفظوں میں ان نصوص سے مراد یہ ہے کہ پوری امت مجموعی طور پر اسلام کو ترک نہیں کریگی، یعنی مجموعی ارتداد سے اللہ تعالیٰ اس کی حفاظت کریگا، یہ اجماعِ امت کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے۔ یہ نصوص ہرگز امت کی عصمت پر دلالت نہیں کر رہے، یعنی اس بات پر کہ امت کسی غلطی پر اکٹھی نہیں ہوسکتی بلکہ ان کی ثناو مدح کر رہے ہیں۔ البتہ ایسے نصوص بھی ہیں جو ان سے معارض ہیں اور جو امت کی مذمت کرتے ہیں، مثلاً:

'' ثم يفشو الكذب حتى يحلف الرجل ولا يستحلف ويشهد الشاهد ولا يستشهد ''(الترمذي)

(پھر جھوٹ غالب ہو جائیگا اور لوگ حلف اٹھائیں گے اگرچہ ان سے یہ طلب نہ کیا گیا ہو اور گواہی دینگے اگرچہ ان سے نہ پوچھا گیا ہو)

اس کی روشنی میں امت کی عصمت کا کیسے دعویٰ کیا جاسکتا ہے؟ تیسری حدیث مسلمانوں کی جماعت سے علیحدہ ہونے کو منع کر رہی ہے، یہ موضوع وہی ہے جسے اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا: ﴿ ولا تفرقوا ﴾ (اور تفرقہ مت کرو)۔ اس موضوع کا اجماعِ امت سے کوئی تعلق نہیں، یہ نصوص مسلمانوں کو امت سے علیحدہ ہونے سے روک رہے ہیں، چنانچہ یہ موضوع کے لئے استدلال کا محل نہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ امت کا ایک حرام عمل پر یا فرض کی کوتائی پر اکٹھا ہونا ممکن ہے۔ حقیقت سے یہ بات ظاہر کیونکہ امت نے 1924ء سے لے کر اب تک قیامِ خلافت کی فرضیت سے

کوتاہی کی ہے، نیز یہ کئی دہائیوں سے اپنے اوپر کفریہ نظاموں کو قبول کر رہی ہے۔ لہذا اجماعِ امت دلیل کی حیثیت نہیں رکھتا۔

اجماع اہلِ بیت

ان کا کہنا ہے کہ اہلِ بیت سے مراد حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہؓ اور ان کی اولاد ہے، اور یہ کہ انہی کا اجماع دلیل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے یہ دلائل اکثر پیش کئے جاتے ہیں:

﴿ إنما يريد اللّٰه ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا ﴾33:33

(اللہ تعالیٰ یہی چاہتا ہے کہ تم سے وہ ہر قسم کی گندگی کو دور کر دے اور تمہیں خوب پاک کر دے)

'' **اللهم هؤلاء أهل بيتي** ''(الترمذي)

(اے اللہ یہ (آلِ علی و فاطمہؓ) میرے اہلِ خانہ ہیں)

'' **إني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا كتاب اللّٰه وعترتي أهل البيتي** ''(الترمذي)

(بے شک میں نے اپنے پیچھے جو چھوڑا ہے اگر تم اسے تھام لو گے تو
کبھی گمراہ نہ ہو گے، اللہ کی کتاب اور میرا خاندان، میرے اہلِ خانہ)

ان کا کہنا ہے کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے اہلِ بیت سے **الرجس** (گندگی) کی نفی کی ہے اور چونکہ خطا **الرجس** ہے، اس لئے یہاں غلطی کی نفی مراد ہے یعنی عصمت لازم آتی ہے، لہذا اہلِ بیت کا اجماع حجت ہے۔ نیز یہاں **إنما** حصر کے لئے ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ فقط اہلِ بیت کا اجماع ہی مقبول ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی نص اپنی دلالت میں ظنی ہے، اسی لئے اس کی تفسیرات میں اختلاف ہے جبکہ احادیث خبرِ آحاد ہونے کی وجہ سے اپنے ثبوت میں ظنی ہیں، اس لئے یہ دلائل اصول میں حجت نہیں ہو سکتے۔ علاوہ ازیں یہاں **الرجس** سے مراد گندگی ہے اور یہ گندگی معنوی اعتبار سے ہے یعنی ریبت اور تہمت۔ آیت سے مراد یہ

ہے کہ اہلِ بیت سے ریبت اور تہمت دور کر دی گئی ہے۔ اس لفظ کا یہی مطلب کئی آیات سے ثابت ہے، مثلاً:

﴿ فاجتنبوا الرجس من الأوثان ﴾22:30

(پس بتوں کی گندگی سے بچو)

﴿ إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان ﴾5:90

(شراب اور جوا اور بت اور پانسے (یہ سب) گندے کام اعمالِ شیطان سے ہیں)

لہذا الرجس کا دور ہونے کا مطلب غلطی کا دور ہونا ہرگز نہیں ہے کیونکہ غلطی الرجس میں شامل ہی نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اجتہاد میں غلطی باعثِ ثواب ہے، تو یہ گندگی کیسے ہوسکتی ہے؟ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے:

" إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران

و إذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر "(متفق عليه)

(جب قاضی کا اجتہاد اسے صحیح نتیجے تک پہنچائے تو اس کے دو ثواب ہونگے

اور جب اس کا اجتہاد اسے غلط نتیجے تک پہنچائے تو اس کا ایک ثواب ہوگا)

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں اہلِ بیت کے الرجس کی نفی سے غلطی کی نفی مراد نہیں ہے۔ نیز ﴿إنما يريد الله﴾ میں إنما حصر کے لئے نہیں ہے، یعنی اس کا مطلب یہ نہیں لیا جائے گا کہ اہلِ بیت کے علاوہ کسی اور کے لئے الرجس کی نفی نہیں ہوسکتی۔ یہ اس لئے کیونکہ لفظ إنما اگرچہ حصر اور تاکید، دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے لیکن اس کا مفہومِ مخالفہ نہیں لیا جاتا۔ علاوہ ازیں یہ آیت ازواجِ مطہرات کے لئے نازل ہوئی تھی جو اس کے سیاق سے ظاہر ہے:

﴿ يٰنسآء النبى لستن كأحد من النسآء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا ، وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة و أتين الزكاة وأطعن الله ورسوله إنما يريدالله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا

واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات اللّٰه والحكمة إن اللّٰه كان لطيفا خبيرا ﴿34-32:32
(اے نبی کی بیویو! تم عام عورتوں کی طرح نہیں ہو، اگر تم پرہیزگاری اختیار کرو تو نرم لہجے سے بات نہ کرو کہ جس کے دل میں روگ ہو وہ کوئی برا خیال کرے اور ہاں قاعدے کے مطابق کلام کرو ، اور اپنے گھروں میں قرار سے رہو اور قدیم جاہلیت کے زمانے کی طرح اپنے بناؤ کا اظہار نہ کرو اور نماز ادا کرتی رہو اور زکوٰۃ دیتی رہو اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت گزاری کرو، اللہ تعالیٰ یہی چاہتا ہے کہ اے نبی کی گھر والیو! تم سے وہ ہر قسم کی گندگی کو دور کر دے اور تمہیں خوب پاک کر دے، اور تمہارے گھروں میں جو اللہ کی آیتیں اور رسول کی جو احادیث پڑھی جاتی ہیں ان کا ذکر کرتی رہو، یقیناً اللہ تعالیٰ لطف کرنے والا خبردار ہے)

یہاں یٰنسآء النبی سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہاں ازواجِ مطہرات کو ''اہلِ بیت'' سے موسوم کیا گیا ہے۔

جہاں تک پہلی حدیث کا تعلق ہے تو اس سے ازواجِ مطہرات کا اہلِ بیت ہونے کی نفی نہیں ثابت ہوتی کیونکہ آیت میں أهل کا کلمہ عام ہے، اسے حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہؓ اور ان کی اولاد سے خاص نہیں کیا جا سکتا۔ نیز حدیث میں ہے:

'' **ومن أهل بيته يا زيد؟ اليس نساؤه من أهل بيته؟ قال نساؤه من أهل بيته ولكن أهل بيته من حرم الصدقة بعده قال ومن هم ؟ قال: هم آل علي و آل عقيل و آل جعفر و آل عباس قال: كل هؤلاء حرم الصدقة ؟ قال: نعم** ''(مسلم)

(اور آپؐ کے اہلِ خانہ کون ہیں اے زید؟ کیا آپؐ کی عورتیں آپؐ کے اہلِ خانہ میں سے نہیں؟ انھوں نے جواب دیا: آپؐ کی عورتیں آپؐ کے اہلِ خانہ میں سے ہیں مگر یہ کہ آپؐ کے بعد ان کے لئے صدقہ حرام ہے، انھوں نے پوچھا: وہ کون ہیں؟ انھوں نے جواب دیا: یہ آلِ علیؓ ہیں اور آلِ عقیلؓ ہیں اور آلِ جعفرؓ ہیں اور آلِ عباسؓ ہیں، انھوں نے پوچھا: کیا ان سب کے لئے صدقہ حرام ہے؟ انھوں نے جواب دیا: ہاں)

جہاں تک تیسری حدیث کا تعلق ہے تو فقط اس سے اہلِ بیت کا اجماع ثابت نہیں ہوتا کیونکہ فقط کسی کی ثنا ومدح سے یا کسی کی اقتداء کی تاکید سے اس کا شرعی دلیل ہونا لازم نہیں آتا۔ مثلاً:

'' **اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر و عمر** ''(الترمذي)

(میرے بعد جو ہیں ان کی پیروی کرو، ابوبکرؓ اور عمرؓ)

'' **فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ** ''(الدارمي)

(میری سنت کو (مضبوطی) سے تھاموا ور خلفائے
راشدین مھدیین کی سنت کو، اسے اپنے دانتوں سے پکڑو)

اس بات سے ان کا اجماع ثابت نہیں ہوتا، یعنی یہ شرعی دلیل قرار دینے کے لئے کافی نہیں ہے۔ مثال کے طور پر خلیفہ عمر ابن عبدلعزیزؒ بھی خلفاء راشدین میں سے ہیں لیکن کیا اس ثنا وتاکید کی وجہ سے وہ شرعی دلیل ہونے کی حیثیت اختیار کرلیں گے؟ یہ غلط ہے! چنانچہ اجماعِ اہلِ بیت شرعی دلیل کی حیثیت نہیں رکھتا۔

قولِ صحابی

ان کا کہنا ہے کہ جب آیت میں سب صحابہؓ کو مجموعی طور پر سراہا گیا ہے تو فرداً فرداً ہر صحابی کے لئے بھی یہ موجب ٹھہرا۔ نیز حدیث میں ہے:

'' **اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم** ''(رزين)

(میرے صحابہ ستاروں کی طرح ہیں جس کسی کی بھی اقتدا کروگے تو ہدایت پکڑوگے)

یہ کہنا غلط ہے کہ جب سب صحابہؓ کی مجموعی طور پر مدح کی گئی تو یہ ہر صحابی کے لئے انفرادی طور پر بھی لازم ہوئی۔ یہ اس لئے کیونکہ آیت میں صحابہؓ کو ایک گروہ کی حیثیت سے سراہا گیا ہے نہ انفرادی حیثیت سے، کیونکہ آیت میں صیغۂ جمع کا استعمال ہوا ہے: ﴿**اتبعوهم**﴾ 9:100۔ علاوہ ازیں یہ پہلے بھی بتایا جاچکا ہے کہ فقط مدح سے کسی کو ایک شرعی

دلیل ہونے کا رتبہ حاصل نہیں ہوتا۔ جہاں تک اجماعِ صحابہؓ کی بات ہے تو یہ اس آیت میں مطلقاً مدح اور ان کے قرآن پر اجماع، دونوں سے ثابت ہے۔ قرآن ہم تک اجماع صحابہؓ کی بدولت تواتر کے ساتھ پہنچا ہے نہ کہ ایک صحابی کے قول کی روایت کے ذریعے، جو خبرِ احد ہے۔ علاوہ ازیں صحابہ کرامؓ کا بے شمار مسائل میں آپس میں اختلاف رہا ہے، ان میں سے ہر ایک اپنے اجتہاد کی پیروی کرتے تھے، جو دوسرے صحابیؓ کے اجتہاد کے متضاد ہوتا۔ اگر مذہبِ صحابی کو ایک شرعی ماخذ مان لیا جائے تو اللہ تعالیٰ کے دلائل میں تضاد لازم آئے گا اور یہ امر محال ہے، اس لئے قولِ صحابی شرعی دلیل نہیں ہوسکتا۔

شرائع ماقبل

شرائع ماقبل کے قائلین یہ دلائل پیش کرتے ہیں:

﴿إنا أوحينا إليک كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده﴾4:163

(یقیناً ہم نے آپ کی طرف اسی طرح وحی کی ہے جیسے کہ نوحؑ اور ان کے بعد والے نبیوں کی طرف کی)

﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا﴾42:13

(اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے وہی دین مقرر کر دیا جس کے قائم کرنے کا اس نے نوحؑ کو حکم دیا تھا)

﴿ثم أوحينا إليک أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا﴾16:123

(پھر ہم نے آپ کی جانب وحی بھیجی کہ آپ ملتِ ابراہیم حنیف کی پیروی کریں)

ان دلائل کی بنیاد پر ان کا دعویٰ ہے کہ یہ آیات مسلمانوں سے مخاطب ہیں کہ وہ شرائع ماقبل کی پیروی کریں۔ ان کا کہنا کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جو ہم تک پہنچایا ہے، ہم اسے اختیار کریں، سوائے اس کے جو آپؐ کے لئے خاص ہے یا منسوخ ہو چکا ہے۔ اس بنیاد پر یہ کہتے ہیں کہ مسلمان شرائع ماقبل سے مخاطب ہیں کیونکہ اس کے بارے میں قرآنی آیات میں نہ کوئی تخصیص ہے اور نہ ہی نسخ۔

آیات سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہے کیونکہ پہلی آیت سے بس یہ مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے محمد ﷺ پر اسی طرح وحی اتاری جیسے اس نے نوحؑ پر اتاری تھی۔ دوسری آیت کا مطلب یہ ہے کہ محمد ﷺ کو وہی عقیدہِ توحید نازل کیا گیا ہے جو نوحؑ کو کیا گیا تھا اور تیسری آیت میں محمد ﷺ کو توحید کی پیروی کرنے کا حکم دیا گیا ہے کیونکہ لفظ ﴿ ملة ﴾ سے توحید مراد ہے۔ یعنی وہ توحید جو دین کی بنیاد ہے اور جس میں تمام رسل وانبیاء مشترک تھے۔ اس سے شریعت مراد نہیں ہے جو ہر پیغام کے ساتھ (نئی) آئی ہے۔ مندرجہ ذیل آیت اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ ہر قوم کو اللہ تعالیٰ نے مختلف شرائع بھیجی ہیں:

﴿لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجا ﴾5:48

(تم میں سے ہر ایک کو ہم نے ایک شریعت نازل کی اور ایک راہ)

اس کے علاوہ ہمیں شرائع ماقبل کی پیروی سے منع کیا گیا ہے جس کے کئی دلائل ہیں:

﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين ﴾3:85

(جو شخص اسلام کے سوا اور دین تلاش کرے اس کا دین قبول نہ کیا جائیگا
اور وہ آخرت میں نقصان پانے والوں میں ہوگا)

﴿ إن الدين عندالله الإسلام ﴾3:19

(بے شک اللہ تعالیٰ کے نزدیک دین اسلام ہی ہے)

ان آیتوں میں اللہ نے یہ صراحتاً یہ بیان کر دیا ہے کہ وہ صرف اسلام کو بطورِ دین قبول کریگا اور اسلام اس پیغام کا نام ہے جو محمد ﷺ ، اللہ کی طرف سے، لے کر آئے۔ تو اللہ تعالیٰ بھلا کیسے مسلمانوں کو ان ادیان وشرائع کی پیروی کرنے کا حکم دے سکتا ہے؟ اس کے علاوہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وأنزلنا إليک الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه ﴾5:48

(اور ہم نے آپ کی طرف حق کے ساتھ یہ کتاب نازل فرمائی ہے

جو اپنے سے اگلی کتابوں کی تصدیق کرنے والی ہے اور ان پر حاوی ہے)

یہاں **مهيمنا عليه** سے مراد ان کی تصدیق نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ پہلے سے آ چکا ہے (**مصدقا**)۔ اس کا مطلب ہے کہ قرآن نے سابقہ کتابوں کو منسوخ کر دیا ہے۔ اس امر پر اجماعِ صحابہؓ بھی ہے کہ اسلامی احکام سابقہ احکام (شرائع ماقبل) کے ناسخ ہیں۔ نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿**أم كنتم شهدآء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدى قالوا نعبد إلهك وإله آبآئك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق إلها واحدا ونحن له مسلمون– تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون** ﴾2:133-134

(کیا یعقوبؑ کے انتقال کے وقت تم موجود تھے؟ جب انھوں نے اپنی اولاد کو کہا کہ میرے بعد تم کس کی عبادت کرو گے؟ تو سب نے جواب دیا کہ آپ کے معبود کی اور آپ کے آباواجداد ابراہیمؑ اور اسماعیلؑ اور اسحاقؑ کے معبود کی جو معبود ایک ہی ہے اور ہم اسی کے فرمانبردار رہیں گے، یہ جماعت تو گزر چکی، جو انہوں نے کیا وہ ان کے لئے ہے اور جو تم کرو گے وہ تمہارے لئے ہے ان کے اعمال کے بارے میں تم نہیں پوچھے جاؤ گے)

یہاں اللہ تعالیٰ بتا رہا ہے کہ مسلمانوں سے سابقہ انبیاءؑ کے اعمال کے بارے میں پوچھ نہیں ہوگی، اس کے باوجود کہ انبیاءؑ کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے پیغام کی تبلیغ کریں اور اس پر عمل بھی کیا جائے۔ چنانچہ مسلمان ان کے خطاب یعنی شرائع سے مخاطب ہی نہیں اور اس کے نتیجے میں نہ ان کی پیروی کے۔ البتہ ان پر ایمان لانا لازم ہے یعنی ان کی نبوت و رسالت اور ان کی کتابوں تصدیق کرنا، کیونکہ قرآن میں ان کا ذکر ہے۔ مگر اس کا مطلب ان کی تابعداری نہیں ہے کیونکہ سابقہ انبیاءؑ مسلمانوں کے لئے نہیں بھیجے گئے، بلکہ اپنی اپنی قوموں کے لئے:

﴿**وإلى ثمود أخاهم صالحا** ﴾11:61

(اور قومِ ثمود کی طرف ان کے بھائی صالح کو بھیجا)

﴿وإلى عاد أخاهم هودا ﴾7:65

(اور ہم نے قومِ عاد کی طرف ان کے بھائی ہودؑ کو بھیجا)

﴿ وإلى مدين أخاهم شعيبا ﴾7:85

(اور ہم نے مدین کی طرف ان کی بھائی شعیبؑ کو بھیجا)

یہ آیات اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں کہ شرائع ماقبل ہمارے لئے شرعی ماخذ نہیں ہے۔ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ محمد ﷺ نے سابقہ قوموں اور انبیاء کے قصے امت کو بتائے، تو یہ فقط ان سے اخلاقی سبق حاصل کرنے کے لئے ہے، نہ ان کے احکام کی پیروی کے لئے۔ اس کے علاوہ سابقہ شرائع کے کئی احکام ہماری شریعت سے تضاد رکھتے ہیں، اگر یہ خطاب مسلمانوں کے لئے تصور کیا جائے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ دو مختلف شرائع سے مخاطب کیے گئے ہیں اور یہ امر محال ہے۔ مثلاً:

﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين
والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن ﴾5:45

(اور ہم نے یہودیوں کے ذمہ تورات میں یہ بات مقرر کردی تھی کہ جان کے بدلے جان
اور آنکھ کے بدلے آنکھ اور ناک کے بدلے ناک اور کان کے بدلے کان اور دانت کے بدلے دانت)

اسلام میں ایسا نہیں ہے بلکہ قساس و دیت کے مخصوص احکام ہیں۔ چونکہ سابقہ احکام اسلامی احکام سے متضاد ہیں، اس لئے ان کا مسلمانوں سے مخاطب ہونا محال ہے۔

یہ نہ کہا جائے کہ وہ احکام جو اسلامی احکام کے متضاد ہیں، ان کو اسلامی احکام نے منسوخ کردیا ہے جبکہ باقی سابقہ احکام کی پیروی ہم پر لازم ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سابقہ احکام، اسلامی احکام کے ایک ایک کی منسوخی کے لئے نہیں آئے بلکہ یہ پوری انسانیت کے لئے ایک مکمل شریعت کی حیثیت سے آئے ہیں، یہ شریعت تمام سابقہ

شرائع کو مجموعی طور پر منسوخ کرتی ہے۔ اس کا سابقہ شرائع سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

علاوہ ازیں نسخ کا معنی ایک موجودہ منصوص حکم کو ایک نئے نص سے زائل کرنا ہے کیونکہ نسخ کی تعریف یہ کی گئی ہے: **خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي سابق** (شارع کا وہ خطاب جو سابقہ خطاب سے ثابت شدہ حکم کے استمرار کے لئے مانع ہو)۔ چنانچہ نسخ میں یہ ضروری ہے کہ منسوخ حکم نئے حکم سے پہلے نازل ہوا ہو اور نئی نص میں اس بات کی کوئی دلیل موجود ہو، جو یہ بتائے کہ اس حکم نے پرانے حکم کو زائل کر دیا ہے۔ یہ دلیل لفظِ نسخ، ناسخ یا منسوخ کا استعمال ہو سکتا ہے، یا تاریخ ہو سکتی ہے یا پھر بذاتِ خود نص میں کوئی دلیل۔ اگر یہ دونوں شرائط پوری نہیں ہوتیں تو نسخ کا کوئی وجود نہیں ہے۔ نصوص میں فقط اختلاف و تضاد سے نسخ ثابت نہیں ہوتا۔

مثال:

﴿**يأيها النبي حرض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مأتين**﴾8:65

(اے نبی! ایمان والوں کو جہاد کا شوق دلاؤ، اگر تم میں سے
بیس بھی صبر کرنے والے ہونگے تو دو سو پر غالب رہیں گے)

﴿**الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مئة صابرة يغلبوا مأتين**﴾8:66

(اچھا اب اللہ تمہارا بوجھ ہلکا کرتا ہے وہ خوب جانتا ہے تم میں ناتوانی ہے
پس اگر تم میں سے ایک سو صبر کرنے والے ہونگے تو دو سو پر غالب رہیں گے)

یہاں دوسری آیت کا حکم پہلی آیت کے حکم کو منسوخ کر رہا ہے اور اس کی دلیل دوسری آیت کا یہ حصہ ہے ﴿**الآن خفف اللّٰه عنكم**﴾ (اچھا اب اللہ تمہارا بوجھ ہلکا کرتا ہے)۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس سے پہلے کوئی دوسرا حکم تھا جو اس سے قبل نازل ہوا، البتہ اب یہ نیا حکم سابقہ کو منسوخ کر رہا ہے۔

اس مختصر بیان سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ سابقہ احکام کا فقط اسلامی احکام سے مختلف یا متضاد ہونا نسخ قرار دینے کے لئے کافی نہیں ہے، جب تک ایسی کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ چنانچہ شریعتِ اسلامی نے سابقہ احکام کو ایک ایک کر کے نہیں، بلکہ مجموعی طور پر (سابقہ شرائع کو) منسوخ کیا ہے بدلیل مذکورہ۔

البتہ اگر کسی نص میں سابقہ شرائع میں سے کسی حکم کا ذکر ہو، مگر اس میں مسلمانوں سے مخاطب ہونے کا کوئی اشارہ یعنی کوئی قرینہ پایا جائے تو یہ حکم شریعتِ اسلامی کا حکم قرار پائیگا اور اسلامی شریعت کا ایک حکم ہونے کی حیثیت سے اس کا اتباع ہوگا، نہ اس حیثیت سے کہ یہ سابقہ شرائع کا حکم ہے۔

پہلی مثال:

﴿يأيها الذين آمنوا إن كثيرا من الأحبار والرهبان لياكلون اموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل اللّٰه والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل اللّٰه فبشرهم بعذاب أليم﴾ 9:34

(اے ایمان والو! اکثر علماءِ یہود و نصاریٰ لوگوں کا مال کھا جاتے ہیں اور اللہ کی راہ سے روک دیتے ہیں اور جو لوگ سونے چاندی کا خزانہ رکھتے ہیں اور اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے انہیں دردناک عذاب کی خبر پہنچا دیجئے)

اس کے باوجود کہ یہ آیت علماءِ یہود و نصاریٰ کے اعمال کا تذکرہ کر رہی ہے، اس میں جو حکم مذکور ہے، یعنی مال کا خزانہ کرنے کی تحریم، وہ شریعتِ اسلامی میں سے ہے کیونکہ تعالیٰ نے آغاز ﴿يأيها الذين آمنوا﴾ سے کیا ہے۔

دوسری مثال:

﴿ومن لم يحكم بما أنزل اللّٰه فأولئک هم الكفرون﴾ 5:44

(جس کسی نے اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلہ نہیں کیا تو یہی لوگ کافر ہیں)

اگرچہ اس آیت کا سیاق یہودیوں کے بارے میں ہے، مگر اس میں مذکور حکم شریعتِ اسلامی میں سے ہے کیونکہ

آیت میں حرفِ عام ﴿مـن﴾ (جوکوئی) موجود ہے جومسلمانوں کوبھی شامل ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کے احکام وقوانین کے علاوہ کسی اور چیز کے مطابق حکومت یا فیصلہ کرنا حرام ہے۔ لہذا شرائع ماقبل ہمارے لئے شرعی دلیل و ماخذ نہیں ہے۔

استحسان

استحسان کی تعریفیں یہ بتائی گئی ہیں: ایک ایسی دلیل جو یکدم مجتہد کے ذہن میں داخل ہومگر وہ اسے بیان کرنے سے قاصر ہو۔ اجتہاد میں ایک زیادہ قوی دلیل یا ضرورت کی وجہ سے قیاسِ جلی سے قیاسِ خفی کی طرف منتقل ہونا۔

پہلی مثال:

﴿والوالدات یرضعن أولادھن حولین کاملین لمن أراد أن یتم الرضاعة ﴾2:233

(مائیں اپنی اولاد کو دوسال کامل دودھ پلائیں جن کا ارادہ دودھ پلانے کی مدت بالکل پوری کرنے کا ہو)

دوسری مثال: ایک شخص نے دو بندوں سے ایک گاڑی خریدی جس کے وہ دونوں مالک تھے۔ ان کا معاہدہ اس بات پر ہوتا ہے کہ وہ اس قیمت کی ادائیگی بعد میں کریگا۔ کچھ عرصے بعد خریداران میں سے ایک کو ہی پوری قیمت ادا کر دیتا ہے، مگر ان پیسوں کا قبضے میں آنے کے بعد اور دوسرے کو اس کا حصہ ملنے سے قبل، نقصان ہوجاتا ہے۔ استحسان کی رو سے اس نقصان کی تلافی صرف وہ شخص کریگا جس نے قیمت وصول کی کیونکہ اگر وہ چاہتا تو خریدار سے کہہ سکتا تھا کہ وہ خود دوسرے کو اس کا حصہ دیدے، مگر اس نے ایسا نہیں کیا۔

تیسری مثال: کوئی شخص ایک دکاندار درزی کو کپڑا دیتا ہے تاکہ وہ اس کے لئے ایک قمیص سیئے۔ بعد میں اس کپڑے کو، بغیر درزی کی کوتاہی کے، کوئی نقصان پہنچتا ہے۔ استحسان کی رو سے اس کی تلافی درزی کو کرنا ہوگی کیونکہ اسے چاہیے کہ وہ گاہکوں سے اتنا ہی کپڑا لے، جتنا وہ محفوظ رکھ سکے ورنہ وہ خوام خاہ لوگوں کی ملکیت کو برباد کرنے کا باعث بنے گا۔

اس صریح آیت کے باوجود بعض نے بلند مرتبے کی عورتوں کے لئے سرے سے دودھ نہ پلانے کی چھوٹ دی ہے، اور یہ استحسان کی بنیاد پر کیا گیا ہے۔ یہ تخصیص بلا دلیل ہے چنانچہ حکم کے عموم پر عمل لازم ہے، یعنی دوسال دودھ پلانے کا حکم سب ماؤوں کے لئے ہے قطع نظر رتبے کے کیونکہ: ﴿**حولین کاملین**﴾ (دوسال کامل)۔

دوسری مثال میں گاڑی دونوں کی ملکیت ہے جسے وہ بیچنا چاہتے ہیں، چنانچہ یہ ایک شراکت (company) ہے۔ اس لئے جو رقم ان میں سے ایک نے خریدار سے وصول کی، وہ اس نے انفرادی حیثیت سے حاصل نہیں کی بلکہ ایک شراکت میں شریک کی حیثیت سے۔ یعنی یہ وصولی کمپنی نے کی ہے نہ ایک فردِ واحد نے اور اسی لئے، شرع کے مطابق، نقصان بھی کمپنی ہی کو اٹھانا پڑے گا۔ دوسرے لفظوں میں جس نے وصولی نہیں کی اسے برابر کا نقصان اٹھانا پڑے گا۔

تیسری مثال میں درزی پر کپڑوں کی ذمہ داری ڈال دینا، اس حدیث کے خلاف ہے جس میں صراحتاً اس بات کی نہی ہے:

'' **لا ضمان علی مؤتمن** ''(الدارقطني)

(جس کے ذمہ کچھ سپرد کیا گیا تو وہ اس کا ضامن نہیں)

مذکورہ مثالوں سے یہ ظاہر ہے کہ استحسان عقلی تاویلوں کے سوا اور کچھ نہیں ہے اور جس کے شرع میں قطعی دلائل تو کیا ظنی دلائل بھی نہیں ملتے!! یاد رہے کہ لفظِ استحسان ''حسن'' (اچھا) سے مشتق ہے جو شرعی نصوص میں اپنے لغوی معنی میں مذکور ہے نہ اصطلاحی۔ استحسان میں عقل کو شرع پر ترجیح دی گئی ہے، اس لئے اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے کیونکہ اس میں عقل مصلحت کا تعین کرتی ہے نہ کہ شرع۔ اسی طرح استحسان کی (اصطلاحی) تعریفیں بھی باطل ہیں کیونکہ یہ کہنا کہ مجتہد کے ذہن میں کوئی دلیل داخل ہو مگر وہ اسے لفظوں میں بیان نہیں کر سکتا، یہ ایک ایسا شرعی ماخذ کیسا ہوسکتا ہے جس کی بنیاد پر مسلمان اپنی زندگی بسر کرے! یہ تو کوئی خیال ہی ہوسکتا ہے کوئی دلیل ہرگز نہیں!! اس کے علاوہ قیاسِ جلی کو چھوڑ کر ایسے قیاسِ خفی کو اختیار کرنا جو ایک زیادہ قوی دلیل پر مبنی ہو، اس کا کیا مطلب ہے؟ اگر تو اس

سے یہ مراد ہے کہ قیاس کو چھوڑ کر قرآن وسنت سے کسی نص پر اعتبار کرنا، تو اسے استحسان نہیں کہا جائیگا بلکہ یہ تو قرآن و سنت کے دلائل ہونگے !! اور اگر اس سے یہ مراد ہے کہ کسی شرعی علت والے قیاس کو ترک کر کے کسی عقلی علت پر مبنی قیاس کی طرف رجوع کیا جائے، تو یہ مسترد ہے!! کیونکہ جیسے پہلے بھی بتایا گیا ہے کہ شرع میں فقط وہی قیاس معتبر ہے جس کی کوئی شرعی علت موجود ہو، ورنہ اس کی کوئی حیثیت نہیں۔ چنانچہ استحسان کی تردید، اس کے بلا دلیل ہونے کی وجہ سے ثابت ہے۔

مصلحہ مرسلہ

اس کی تعریف کچھ یوں کی گئی ہے: وہ جو بغیر دلیل کے ہو مگر مقاصدِ شریعت کو فائدہ پہنچائے یا حرج کو دفع کرے، یعنی جلبِ مصلحت اور دفعِ مضرت۔ بعض نے مصلحت کو ان تین زمروں مین تقسیم کیا ہے:

1) معتبرہ

2) ملغاء

3) مرسلہ۔

پہلی قسم وہ ہے جو نصوص سے ثابت ہے، مثلاً علم حاصل کرنا۔ دوسری جو نصوص کے خلاف ہے، مثلاً جہاد کی نفی، چنانچہ یہ مسترد ہے۔ مرسلہ وہ ہے جس کی نفی یا اثبات پر کوئی دلیل ونص موجود نہ ہو یعنی وہ تمام افعال جن پر شرع خاموش ہے، اگر یہ مقاصدِ شریعت کو فائدہ پہنچائے تو یہ مقبول ہے، مثلاً ٹریفک کا قانون بنانا وغیرہ۔

پہلی قسم حقیقت میں شرعی نصوص ہیں اس لئے وہ بذاتِ خود دلائل ہیں نہ مصلحت، یعنی چونکہ یہ احکام ان کے شرعی دلائل سے ثابت ہیں، مثلاً علم حاصل کرنا:

"**طلب العلم فريضة على كل مسلم**"(ابن ماجه)

(علم کا حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے)

اس لئے انہیں مصلحت سے موسوم نہیں کیا جائیگا۔ دوسری قسم کا استرداد ظاہر ہے جبکہ تیسری قسم یعنی مصلحہ مرسلہ (بلا دلیل مصلحت) پر روشنی ڈالنا ضروری ہے۔

یہ دعویٰ کرنا کہ شرع کئی امور پر خاموش ہے صریح نصوص کے خلاف ہے:

﴿ونزلنا عليک الكتاب تبيانا لكل شيء ﴾16:89

(اور ہم نے آپ پر ایسی کتاب نازل کی جو ہر چیز کو کھول کھول کر بیان کرتی ہے)

﴿اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتي ﴾5:3

(آج ہم نے تمہارے لئے تمہارا دین مکمل کر دیا اور تم پر اپنی نعمت مکمل کر دی)

﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى اللّٰه ﴾42:10

(اور جس جس چیز میں تمہارا اختلاف ہو اس کا فیصلہ اللہ تعالیٰ ہی کی طرف ہے)

﴿ أيحسب الإنسان أن يترک سدى ﴾75:36

(کیا انسان یہ سمجھتا ہے کہ اسے بیکار چھوڑ دیا جائیگا)

یہ تمام آیات قطعی طور پر اس امر پر دلالت کر رہی ہیں کہ ایسا کوئی مسئلہ موجود ہی نہیں جس کا جواب شرع نے نہ دیا ہو۔ شریعتِ اسلامی زندگی کے تمام مسائل کو حل کرتی ہے خواہ وہ کتنا ہی باریک کیوں نہ ہو۔ کتبِ فقہ پر ایک سرسری نظر اس بات کی تصدیق کرتی ہے، جہاں باریک سے باریک مسائل اسلام کے نصوص سے سمجھے گئے ہیں اور قیامت تک اخذ کئے جائیں گے۔ جہاں تک انتظامی، صنعتی وسائنسی امور کا تعلق ہے، تو ایسی بات نہیں ہے کہ شرع ان پر خاموش ہے بلکہ اس نے ان امور کو انسان پر چھوڑ دیا ہے بشرطیکہ یہ خلافِ شرع نہ ہوں۔ شرع کا ان امور کو انسان پر چھوڑ دینے کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ وہ ان مسائل پر خاموش ہے، کیونکہ اس امر کے دلائل شرع میں موجود ہیں، مثلاً:

''أنتم أدرى بشؤون دنياكم ''(مسلم)

(تم اپنے دنیوی امور سے زیادہ واقف ہو)

اسی لئے حضرت عمرؓ نے اپنی خلافت میں دیوانی نظام اہلِ فارس سے لیا، اس کے باوجود کہ کفار اس کے بانی تھے۔ یہ انتظامی امور میں سے تھا اور آج بھی ایسے تمام امور مثلاً ٹریفک کے قوانین، اسی طرح صنعت وسائنس اور انجینئرنگ وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے کہ ان تمام علوم کو دوسری قوموں سے لیا جا سکتا ہے کیونکہ یہ عالمی ہیں، بشرطیکہ یہ اسلام کے خلاف نہ ہوں۔ لہذا شرع کسی بات پر خاموش نہیں ہے!!

علاوہ ازیں عقل اس قابل نہیں کہ وہ مصلحت کو تعین کر سکے کیونکہ کئی مرتبہ عقل کسی بات پر مصلحت ہونے کا فیصلہ صادر کرتی ہے مگر بعد میں وہ نقصان دہ ثابت ہوتا ہے اور اسی طرح بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ عقل کسی بات کو ضرر رساں سمجھتی ہے مگر وہ مفید ثابت ہوتی ہے، اللہ تعالیٰ کیا خوب فرماتا ہے:

﴿وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن
تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وانتم لا تعلمون﴾ 2:216

(ممکن ہے تم کسی چیز کو بری جانو اور دراصل وہی تمہارے لئے بھلی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ تم
کسی چیز کو اچھی سمجھو حالانکہ وہ تمہارے لئے بری ہو، حقیقی علم اللہ ہی کو ہے اور تم محض بے خبر ہو)

لہذا عقل مصلحت کو تعین کرنے میں ناکام ہے، یہ کام صرف شرع کر سکتی ہے یعنی شارع یہ فیصلہ کر سکتا ہے کہ حقیقی مصلحت کس فعل میں ہے اور کونسا فعل نقصان دہ ہے۔ چنانچہ مسلمان کا نظریہ ہے کہ جہاں شریعت ہے وہاں مصلحت ہے یعنی جس چیز کو شرع نے حلال وجائز قرار دیا ہے، وہ اس کے لئے بھلی ہے اور جس چیز کو شرع نے حرام قرار دیا ہے وہ اس کے لئے بری۔ عقل کو کسی فعل پر اچھے یا برے کا فیصلہ دینے کا کوئی اختیار حاصل نہیں ورنہ انسان کے لئے وحی نازل کرنے کا مقصد ہی ساقط ہو جاتا ہے۔ یعنی اگر انسان کی عقل اچھے و برے کا فیصلہ کرنے کے قابل ہوتی تو اللہ تعالیٰ کا وحی کے ذریعے ہدایت بھیجنا بے مقصد نظر آتا ہے۔ چنانچہ مصلحہ مرسلہ یعنی بلا دلیل مصلحت کی شرع میں کوئی اہمیت نہیں ہے اور اسی لئے یہ مسترد ہے۔

اگرچہ یہ تمام دلائل، جنہیں رد کیا گیا ہے، حقیقت میں دلائل کی حیثیت نہیں رکھتے، تاہم وہ احکام

جوان دلائل سے بعض علماء نے اخذ کیے ہیں، یہ احکام شرعیہ ہی ہیں کیونکہ ان دلائل پر دلیل کی شبہات پڑتی ہے جسے اصطلاح میں شبهة دليل کہاجاتاہے۔ اس لئے وہ لوگ جوان مجتہدین کی تقلید کرتے ہیں، ان مقلدین کے لئے یہ شرع کے احکام ہی ہیں۔

باب سوم
فہمِ دلیل

جب مجتہد نے یہ تعین کرلیا کہ وہ مسائل کے حل کو نسے مآخذ سے لے گا، تو اگلا قدم دلیل سمجھنے کا ہوگا تا کہ وہ اس دلیل سے احکام مستنبط کر سکے۔ اس اعتبار سے اصولِ فقہ میں اجناسِ کلام، الفاظ کی اقسام اور ان کی دلالات کے حوالے سے مفصل بحث کی جاتی ہے۔ اختصار کی وجہ سے نیچے فقط دلالاتِ الفاظ پر روشنی ڈالی جارہی ہے۔

منطوق

منطوق کی تعریف: **هو ما فهم من دلالة اللفظ قطعا في محل النطق** (وہ جو الفاظِ کلام کی دلالت سے قطعی طور پر سمجھا جائے) یعنی منطوق وہ ہے جو صراحتاً کسی بات پر لغوی طور پر دلالت کرے اور یہ اس کے صیغہ و الفاظ کی ترکیبی صورت سے سمجھا گیا ہو، بغیر ذہن میں کوئی اور معنی داخل ہوئے۔ دوسرے لفظوں جو کلام سنتے ہی سمجھا جائے۔

مثال:

﴿وأحل اللّٰه البيع وحرم الربوٰا﴾2:275

(اللہ تعالیٰ نے تجارت کو حلال کیا اور سود کو حرام)

مفہوم

مفہوم کی تعریف: **ما فهم من اللفظ في غير محل النطق** (وہ جو الفاظِ کلام کے علاوہ سمجھا جائے)

پھر مفہوم کی پانچ اقسام ہیں: دلالتِ اقتضاء، دلالتِ تنبیہ وایماء، دلالتِ اشارہ، مفہومِ موافقہ اور مفہومِ مخالفہ۔ ان تمام اقسام کو ''دلالتِ التزام'' سے موسوم کیا جاتا ہے کیونکہ یہ تمام دلالات الفاظ وکلام سے لازماً سمجھی جاتی ہیں۔

دلالتِ اقتضاء

دلالتِ اقتضاء کی تعریف: **هي ما كان المدلول فيه مضمرا أي غير منطوق به بل هو لازم لمعاني الألفاظ، إما لضرورة صدق المتكلم و إما لصحة وقوع الملفوظ به (عقلا أو لغة أو شرعا)** (وہ جس میں مدلول مضمر (مخفی) ہے یعنی غیر منطوق مگر یہ الفاظ کے معانی کے لئے لازم ہو، یہ خواہ کلامِ متکلم کی ضروری صداقت کی وجہ سے ہو یا (عقلاً یا لغتاً یا شرعاً) ادائیگیِ الفاظ کے وقوع کی صحت کے لئے)

پہلی مثال:

''**إن اللّٰه وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**''(ابن ماجه)

(میری امت سے غلطی، بھول اور جبر ہٹادی گئی ہے)

لیکن حقیقت میں انسان سے غلطی صادر ہوتی ہے، لہذا صدقِ کلام کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں لفظ ''مواخذہ وسزا'' کا اضافہ کیا جائے، یعنی ''میری امت سے غلطی، بھول اور جبر سے **مواخذہ وسزا** کو ہٹادیا گیا ہے''۔

دوسری مثال:

﴿**ولن يجعل اللّٰه للكافرين على المؤمنين سبيلا**﴾ 4:141

(اور اللہ نے کافروں کے لئے مومنوں پر غالب آنے کا ہرگز کوئی راستہ نہیں رکھا)

البتہ حقیقت میں ہم دیکھ رہے ہیں کہ کفار کا ہر طرح سے مسلمانوں پر غلبہ ہے، لہذا اس خبر (الفاظ) کے صحیح ہونے کا عقلاً تقاضا یہ ہے کہ متکلم (شارع) نے اس بات سے منع کیا ہے کہ کافروں کا مسلمانوں پر غلبہ ہو، یعنی اللہ تعالیٰ نے ہرگز اس بات کی **اجازت نہیں دی** کہ کافروں کا مسلمانوں پر کسی قسم کا غلبہ ہو۔ چنانچہ آج جو کافروں کا مسلمانوں پر سیاسی، اقتصادی، ثقافتی اور عسکری غلبہ ہے، اس کے خاتمے کا اللہ تعالیٰ نے اس آیتِ مبارکہ میں حکم دیا ہے (جس کا دائمی ذریعہ صرف اسلامی ریاست یعنی خلافت ہے)۔

دلالتِ تنبیہ وایماء

دلالتِ تنبیہ وایماء کی تعریف: **فهم التعليل من إضافة الحكم إلى وصف مناسب** (اضافتِ حکم سے تعلیل کی وہ سمجھ جو ایک وصفِ مناسب تک ہو)

مثال:

﴿**وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام اللّٰه ثم أبلغه مأمنه**﴾9:6

(اگر مشرکوں میں سے کوئی تجھ سے پناہ طلب کرے تو تو اسے پناہ دے دے
یہاں تک کہ وہ کلام اللہ سن لے پھر اسے اپنی جائے امن تک پہنچا دے)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ ہمیں متنبہ کر رہا ہے کہ کافر کو کلام اللہ سنانا ضروری ہے، تاکہ یہ ممکن ہو سکے کہ وہ اسلام میں داخل ہو۔ یعنی یہاں پر اسلام کی آگاہی دینا حتی کہ تبلیغ ممکن ہو سکے علتِ دلالتاً ہے کیونکہ یہاں پر **حتی یسمع کلام اللّٰه** میں حتی کا استعمال بمعنی تعلیل (اس کی وجہ سے) ہوا ہے۔ چنانچہ اسلامی ریاست پر مسلمانوں کی اسلامی تدریس وتثقیف کے لئے مدارس ومراکز وغیرہ کا اہتمام کرنا واجب ہے۔

دلالتِ اشارہ

دلالتِ اشارہ کی تعریف: **هو ما يؤخذ من إشارة اللفظ** (وہ جو لفظ کے اشارے سے لیا جائے)

پہلی مثال:

﴿**والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن و كسوتهن بالمعروف**﴾2:233

(مائیں اپنی اولاد کو دو سال کامل دودھ پلائیں جن کا ارادہ دودھ پلانے کی مدت بالکل
پوری کرنے کا ہو اور جن کے بچے ہیں ان کے ذمہ ان کا روٹی کپڑا ہے جو مطابق دستور کے ہے)

یہاں پر **المولود له** کے ذریعے دلالتِ اشارہ سے یہ حکم سمجھا گیا ہے کہ بچے کی نسب باپ کی طرف لوٹتی ہے۔

دوسری مثال:

﴿**لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم و لا نساء من نساء عسى أن يكن خيرا منهن**﴾ 49:11

(مرد دوسرے مردوں کا مذاق نہ اڑائیں ممکن ہے کہ یہ ان سے بہتر ہوں
اور نہ عورتیں عورتوں کا مذاق اڑائیں ممکن ہے کہ یہ ان سے بہتر ہوں)

یہاں اشارے میں یہ سمجھا گیا ہے کہ مردوں کا اجتماع عورتوں کے اجتماع سے علیحدہ ہوتا ہے۔ یہ اس لئے کیونکہ ایک دوسرے کا مذاق اڑانا عادۃً آمنے سامنے ہوا کرتا ہے جبکہ یہاں پر اللہ تعالیٰ نے ان کا علیحدہ علیحدہ گروہ ہونے کی حیثیت سے تذکرہ کیا ہے۔ چنانچہ یہیں سے مردوں اور عورتوں کی علیحدگی کا حکمِ فرضیت دلالتِ اشارہ سے مستنبط کیا گیا ہے۔

تیسری مثال:

'' **ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميته جاهلية** ''(مسلم)

(جو کوئی اس حال میں مرا کہ اس کی گردن پر (خلیفہ کی) بیعت کا طوق نہ ہو تو وہ جاہلیت کی موت مرا)

اس حدیث سے خلیفہ کے وجود کی فرضیت ثابت ہے یعنی اس کا ہونا اور دلالتِ اشارہ سے امت پر اس کا تقرر بھی۔

مفہومِ موافقہ

مفہومِ موافقہ کی تعریف: **هو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت موافقا لمدلوله في**

محل النطق (محلِ سکوت میں وہ مدلولِ لفظ جو تلفظ میں اپنے مدلول کے موافق ہو)

مفہومِ موافقہ میں ادنیٰ سے اعلیٰ یا اعلیٰ سے ادنیٰ کی طرف (من باب أولی) سے خطاب کو سمجھا جاتا ہے، اس صورت میں اسے ''فحویٰ خطاب'' کہا جاتا ہے اور اگر یہ برابر کی حیثیت رکھتا ہو تو اسے ''لحنِ خطاب'' سے موسوم کیا جاتا ہے۔

پہلی مثال:

﴿**فلا تقل لهما أف**﴾17:23

(ان کے آگے اف تک نہ کہنا)

یہاں پر فحویٰ خطاب سے یہ حکم سمجھا گیا ہے کہ والدین کو مارنا حرام ہے اور یہ ادنیٰ سے اعلیٰ کی مثال ہے۔

دوسری مثال:

﴿**واحذرهم أن يفتنوک عن بعض ما أنزل اللّٰه إليک**﴾5:49

(اور ان سے ہوشیار رہیے کہ کہیں یہ آپ کو اللہ کے اتارے ہوئے کسی حکم سے ادھر ادھر نہ کر دیں)

آیت میں فحویٰ خطاب سے تمام اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکام سے ہٹا دینے پر ہوشیاری کا حکم ثابت ہوا ہے۔ آج ہمارے اسلامی ممالک میں فقط بعض احکام اللہ سے منہ نہیں پھیرا جا رہا بلکہ پوری شریعتِ اسلامی کو نظر انداز کیا جا رہا ہے۔

اعلیٰ سے ادنیٰ کی مثال:

'' **كونوا كأصحاب عيسى نشروا بالمناشير وحملوا على الخشب** ''(المعجم الكبير)

(ہو جاؤ تم لوگ عیسیٰؑ کے حواریوں جیسے، انہیں آری سے کاٹا

جاتا تھا مگر وہ اس کے باوجود اس سختی کو برداشت کرتے)

فحویِ خطاب سے داعیانِ اسلام کو جیل میں قید ہونے پر صبر کا حکم سمجھا گیا ہے۔

لحنِ خطاب کی مثال:

﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا﴾4:10

(جو لوگ ناحق ظلم سے یتیموں کا مال کھا جاتے ہیں وہ اپنے پیٹ میں آگ ہی بھر رہے ہیں)

لحنِ خطاب سے یتیموں کا مال برباد کرنے کا حکمِ تحریم مستنبط کیا گیا ہے کیونکہ یہ ان کا مال کھا جانے کے مساوی ہے۔

مفہومِ مخالفہ

مفہومِ مخالفہ کی تعریف: **هو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفا لمدلوله في محل النطق** (محلِ سکوت میں وہ مدلولِ لفظ جو تلفظ میں اپنے مدلول کے مخالف ہو)۔ اسے ''دلیلِ خطاب'' سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔

مفہومِ مخالفہ پر عمل تب لازمی ہے جب خطاب میں ان چار امور میں سے ایک موجود ہونے کی کوئی دلیل ہو: صفت، عدد، غایت یا شرط۔ اگر ان میں سے کوئی نہ پایا گیا ہو تو مفہومِ مخالفہ پر عمل صحیح نہ ہوگا، مثلاً اسم، خواہ وہ اسمِ جنس ہو یا اسمِ علم یا جو کچھ اس کا ہم معنی ہے جیسے لقب یا کنیت، یا پھر وہ اسمِ جامد ہو یا مشتقِ غیر وصف، ان تمام صورتوں میں مفہومِ مخالفہ نہیں لیا جائے گا۔

1) **صفت**: یہاں صفت سے مراد ''وصفِ مفہم مناسب'' ہے جس کا ذکر علت کے باب میں گزرا ہے۔ یہ اس لئے کیونکہ حکم (معلول) اپنی علت کے گرد گھومتا ہے یعنی اپنے عدم اور وجود میں۔ چنانچہ وصفِ مفہم مناسب کا تعلیل کے

لئے استعمال مفہومِ مخالفہ کے عمل پر دلالت کرتا ہے۔

مثال:

﴿ إن جاء كم فاسق بنبأ فتبينوا ﴾49:6

(اگر تمہیں کوئی فاسق خبر دے تو تم اس کی اچھی طرح تحقیق کرلیا کرو)

یہاں **فاسق** حکم کے لئے وصفِ مفہم مناسب ہے، چنانچہ مفہومِ مخالفہ سے یہ سمجھا گیا ہے کہ کسی ''عادل'' کی خبر کی تحقیق واجب نہیں ہے۔ پس جب کوئی عادل شخص کوئی خبر لائے تو اسے قبول کیا جائیگا۔

2) **عدد**:

﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة ﴾24:2

(زنا کار عورت و مرد میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ)

مفہومِ مخالفہ سے یہ سمجھا گیا ہے کہ پھر سو کے عدد سے کم یا زیادہ کوڑے لگانا درست نہیں ہے۔

3) **غایت**: حرفِ حتی اور حرفِ إلی غایت کی انتہا تک کے لئے وارد ہوتے ہیں مگر یہ دونوں اپنے ماقبل میں اپنے مابعد کے مخالف (برعکس) ہوتے ہیں، کیونکہ یہ مابعد میں داخل نہیں ہوتے۔

مثال:

﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن ﴾2:222

(اور جب تک وہ پاک نہ ہو جائیں تو ان کے قریب نہ جاؤ)

مفہومِ مخالفہ سے یہ حکم سمجھا گیا ہے کہ جب (جائز) عورتیں پاک ہو جائیں، تب ان سے مباشرت مباح ہے۔

﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾2:187

(پھر رات تک روزے کو پورا کرو)

یہاں مفہومِ مخالفہ سے یہ سمجھا گیا ہے کہ جب رات ہو جائے تو کھایا پیا جا سکتا ہے۔

4) **شرط**: شرط کے لئے اکثر حرفِ ''إن'' کا استعمال ہوتا ہے۔

مثال:

﴿ و إن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن﴾65:6

(اور اگر وہ حمل سے ہوں تو انہیں خرچ دیتے رہا کرو)

یہاں مفہومِ مخالفہ سے یہ سمجھا گیا ہے کہ اگر مطلقہ حاملہ نہیں، تو اس کا نان ونفقہ مرد پر فرض نہیں ہے۔

پھر مفہومِ مخالفہ پر عمل کی شرطیں یہ ہیں کہ وہ کسی صریح نص کے خلاف نہ ہو یا نزولِ اسلام کے دور میں آیت یا حدیث میں مذکور واقع بطورِ رواج عام نہ ہو(مخرج الأعم الأغلب)۔

مثال:

﴿ولا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة﴾3:130

(بڑھا چڑھا کر سود نہ کھاؤ)

یہاں پر مذکور مثال **أضعافا مضاعفة** (بڑھا چڑھا کر) واقعے کی رعایت کے طور پر ہے یعنی سود کی اس وقت جو صورتِ حال تھی، اس کا بیان واظہار ہے۔ چنانچہ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اگر بڑھا چڑھا کر سود نہ لیا جائے تو یہ جائز ہوگا۔ نیز یہ مطلب اس صریح نص کے بھی خلاف ہے جس میں سود کو مطلقاً حرام قرار دیا گیا ہے:

﴿و أحل اللّٰہ البیع وحرم الربا﴾2:275

(اوراللہ تعالیٰ نے تجارت کوحلال کیااورسودکوحرام)

یعنی اس معاملے میں مفہومِ مخالفہ کا کوئی جواز نہیں ہے۔ اس کے باوجود آج سرمایہ دارانہ نظام کے مسلمانوں پر نفاذ اوراس کے غلبے ودباؤ کی وجہ سے، بعض مفتیوں نے یہ فتویٰ جاری کیا ہے کہ دورِحاضر میں تھوڑے سود لینے دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے اسے صراحتاً ممنوع قرار دیا ہے (معاذ اللہ)۔

باب چہارم

اجتہاد

اجتہاد کی تعریف: **استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعيه على وجه يحس من نفسه العجز عن المزيد فيه** (احکامِ شرعیہ سے ظن کی تلاش میں (پوری) طاقت ایسے صرف کر دینا کہ اس میں مزید تلاش کے لئے اپنے میں عاجزی محسوس ہو)۔

اس جامع اور مانع تعریف سے یہ نقات ثابت ہوتے ہیں:

1) ''پوری طاقت صرف کرنا یہاں تک کہ اپنے میں عاجزی محسوس ہو'' کے ذکر سے سطحی نظر خارج ہوئی۔

2) ''ظن'' کے ذکر سے قطعی احکام خارج ہوئے یعنی اجتہاد فقط ظنی دلائل میں ہوا کرتا ہے۔ نیز اس سے عقیدہ بھی خارج ہوا کیونکہ اس میں ظن کو کوئی دخل نہیں اور اس کی دلیل فقط قطعی ہی ہوسکتی ہے۔

3) ''احکامِ شرعیہ'' کے ذکر سے کسی مفکر یا عالم کی ذاتی رائے یا قول اس معاملے سے خارج ہوا۔ دوسرے لفظوں میں بغیر شرعی دلیل کے، کسی کی بھی رائے، اجتہاد میں کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔

اجتہاد کے دلائل

اجتہاد فرضِ کفایہ ہے کیونکہ اس کے بغیر زندگی کے معاملات کے بارے میں اللہ کا حکم معلوم نہیں ہوسکتا اور یہ جانے بغیر اس پر عمل محال ہے۔ چنانچہ یہ امر ناجائز ہے کہ کسی واقع کا صدور ہو اور اس کا حکمِ شرعی نہ معلوم ہونے کی وجہ سے اس پر عمل نہ ہوسکے، کیونکہ مسلمان پر لازم ہے کہ وہ اپنی زندگی کے تمام افعال شرع کے مطابق انجام دے۔ لہذا زندگی میں جدید مسائل کے شرعی احکام کے استنباط کے لئے ہر دور میں مجتہدین کا ہونا ضروری ہے۔ اجتہاد کے

دلائل:

'' **قوله ﷺ لمعاذ حينما بعثه قاضيا إلى اليمن : بم تحكم ؟ قال: بكتاب اللّٰه. قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول اللّٰه. قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. فقال ﷺ: الحمد للّٰه الذي وفق رسول رسول اللّٰه لما يرضي اللّٰه ورسوله** ''(أبو داود)

(رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذؓ کو جب یمن میں قاضی بنا کر بھیجا تو پوچھا: کس چیز کے مطابق لوگوں کے مابین فیصلہ کروگے ؟ حضرت معاذؓ نے فرمایا: اللہ کی کتاب کے مطابق۔
آپؐ نے پوچھا: اگر اس میں نہ ملے تو؟ فرمایا: رسول اللہ کی سنت کے مطابق۔
آپؐ نے پوچھا: اگر اس میں نہ ملے تو؟ فرمایا: تو میں اپنے اجتہاد کے مطابق فیصلہ کرونگا
آپؐ نے فرمایا: تعریف اس اللہ کی جس نے اللہ کے رسول کے پیامبر کو ایسی ہدایت دی جس سے اللہ اور اس کا رسول راضی ہوا)

'' **إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر و إن أصاب فله أجران** ''(متفق عليه)

(جب حاکم کے اجتہاد میں غلطی ہو تو اسے ایک ثواب ملے گا اور اگر اس کا اجتہاد صحیح ہو تو اسے دو ثواب ملیں گے)

علاوہ ازیں اجتہاد پر صحابہ کرامؓ کا بھی اجماع ہے کیونکہ وہ خود کثرت سے اجتہاد کیا کرتے تھے۔

یاد رہے کہ اجتہاد سے مراد ظنی شرعی دلائل سے استنباط ہے نہ کہ کسی حکم کی ایسے نئے مسئلہ پر تطبیق جو اس کے دائرے میں آتے ہیں۔ مثلاً عورت کا مجلسِ امت کی رکن بننے کا جواز حکمِ وکالت کی اس مسئلہ پر تطبیق سے ثابت ہے۔ یہ اس لئے کیونکہ وکالت سے مراد کسی کی کسی معاملے میں نمائندگی کرنا ہے اور مجلسِ امت کی رکنیت کی حقیقت بھی عوام کی نمائندگی کرنا ہے۔ چنانچہ عورت جیسے کسی اور کو اپنا وکیل بنا سکتی ہے بالکل ویسے ہی وہ کسی اور کی وکیل بھی بن سکتی ہے، اور یہیں سے اس کا مجلسِ امت کی رکن بننے کی اباحت ثابت ہے۔ اس سلسلے کو اجتہاد نہیں کہا جاتا بلکہ یہ ''قضا'' ہے یعنی ایک ایسا مسئلہ جس پر موجودہ حکم کی تطبیق کی گئی ہے۔

اجتہاد کی شرائط

1) عربی لغت کی معرفت۔ شرعی نصوص چونکہ عربی زبان میں وارد ہوئے ہیں اور حکم کو انہی سے مستنبط کیا جاتا ہے، اس لئے یہ ظاہر بات ہے کہ عربی کی اس حد تک مہارت ہونی چاہیے کہ خطاب کو اچھی طرح اور ہر پہلو سے سمجھا جائے۔ یعنی خطاب میں الفاظ کے لغوی معانی، اسالیبِ کلام، صرف ونحو کے قواعد، خاص وعام، مطلق ومقید، بیان و مبین، مجمل ومفصل، حقیقت ومجاز، امر ونہی، ناسخ ومنسوخ، حروف والفاظ کی اقسام، اجناسِ کلام، دلالاتِ الفاظ وغیرہ۔

2) شرعی علوم کی معرفت۔ یعنی دلائل، حکمِ شرعی اور اس کی اقسام، قیاس وعلت، جمع وترجیح کے قواعد، علمِ جرح وتعدیل، اسبابِ نزول، سنت اور اس کے انواع کی معرفت وغیرہ۔

مجتہد کی اقسام

مجتہد کی تین اقسام ہیں: مجتہد مسئلہ، مجتہد مذہب اور مجتہد مطلق۔

1) **مجتہد مسئلہ**:

یہ وہ ہے جس نے چند ایک مسائل میں اجتہاد کیا ہو۔ اس کے لئے فقط مسئلہ (واقع) اور اس سے متعلقہ لغوی اور شرعی معلومات کی معرفت ضروری ہے۔ مثلاً اگر اس نے کلوننگ (cloning) کے موضوع پر اجتہاد کرنا ہے تو اسے پہلے اس کی حقیقت کو گہرائی سے سمجھنا پڑے گا اور پھر ان نصوص کی طرف رجوع کرنا ہوگا جو اس مسئلے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسے ان نصوص کو گہرائی سے سمجھنا پڑے گا تاکہ وہ کلوننگ کے حکم کا استنباط کر سکے۔ وہ معلومات جو اس موضوع سے غیر متعلقہ ہیں اس کے لئے اہم نہیں ہیں۔ اسی لئے ہر شخص محنت، پختہ ارادے اور نظم وضبط کے ساتھ اس درجے تک پہنچ سکتا ہے۔

2) **مجتہد مذہب**:

یہ وہ ہے جو طریقہِ اجتہاد (اصول) میں اپنے امام کی پیروی کرتا ہے لیکن فروعات میں ان اصولوں کا پابند رہتے ہوئے

خود بھی احکام مستنبط کرتا ہے۔ نیز اسے اپنے مذہب کے تمام احکام، ان کے دلائل اور ان سے استنباط کی کیفیت کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔

3) **مجتہد مطلق**:

یہ وہ ہے جو اجمالی طور پر شریعتِ اسلامی میں متعدد مسائل میں اجتہاد پر قادر ہوتا ہے اور اس نے اپنا اصول خود متعین کیا ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا اجتہاد کی شرائط مجتہد مطلق کے لئے ہیں مگر اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اسے یہ تمام علوم و موضوعات زبانی یاد ہوں اور نہ ہی یہ کہ وہ تمام احکام کا احاطہ کرے کیونکہ یہ بشری قوت سے باہر ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ ان تمام علوم و موضوعات کا عالم ہو بلکہ اس سے فقط یہ مراد ہے کہ وہ ان سب کی رسائی کے حصول پر قادر ہو۔ چنانچہ اس درجے تک پہنچنا مشکل ضرور ہے لیکن ناممکن نہیں۔

یہاں یہ نہ کہا جائے کہ اجتہاد کی ایسی تبعیض (divisibility) کیسے کی جاسکتی ہے کیونکہ یا تو بندے میں اجتہاد کی اہلیت ہو یا نہ ہو۔ یہ اس لئے کیونکہ یہ تبعیض ابوابِ فقہ کے اعتبار سے نہیں بلکہ استنباط کی قدرت کے اعتبار سے ہے۔ یہ اس لئے کیونکہ مجتہد کے لئے بعض دلائل کو سمجھنا آسان ہوسکتا ہے جس کی وجہ سے وہ اجتہاد کر پایا ہو جبکہ دوسرے دلائل میں پیچیدگی اور عدم وضاحت کی وجہ سے ان کو سمجھنا دشوار ہوسکتا ہے اور اجتہاد محال۔ البتہ اس وجہ سے اس کے دوسرے اجتہادات کی نفی نہیں کی جاسکتی۔

مجتہد مطلق کے لئے لازم نہیں ہے کہ وہ ہر مسئلے میں اجتہاد کرے بلکہ یہ جائز ہے کہ وہ کسی اور مجتہد کی تقلید کرے، یہ امر صحابہ کرامؓ کے اجماع سے ثابت ہے کہ ان میں سے بعض، چند مسائل میں، دوسروں کی تقلید کیا کرتے تھے، اس کے باوجود کہ یہ تمام اپنے اندر اجتہاد کی صلاحیت رکھتے تھے۔ البتہ اگر مجتہد نے اجتہاد کیا یعنی حکم مستنبط کرلیا، تو اس صورت میں اس پر اپنے اجتہاد کی پیروی لازم ہوگی اور اس کا ترک جائز نہ ہوگا سوائے ان چار صورتوں کے:

1) جب امام (خلیفہ) احکام کی تبنی کرے، تو اس صورت میں مجتہد کے لئے اپنے اجتہاد کو چھوڑ کر امام کے حکم پر عمل

کرنا واجب ہوگا کیونکہ شرعی قاعدہ ہے: **أمر الإمام يرفع الخلاف** (امام کا حکم اختلاف کو ختم کرتا ہے)

2) جب مجتہد کے لئے یہ بات ظاہر ہو جائے کہ اس کی دلیل ضعیف ہے اور دوسرے مجتہد کی دلیل قوی ہے، تو اس صورت میں اس کے لئے اپنے اجتہاد کو ترک کرنا واجب ہوگا۔

3) اگر اسے یہ گمان ہو کہ دوسرا مجتہد معلومات کو مربوط کرنے میں، یا واقع یا دلیل کو سمجھنے پر زیادہ ابور رکھتا ہے یعنی اس کے اجتہاد پر اسے زیادہ اعتماد ہے، تو اس صورت میں اس کے لئے اپنے اجتہاد کو ترک کرنا جائز ہوگا۔

4) جب اپنے اجتہاد کو چھوڑنے سے مسلمانوں کی وحدت محفوظ رہ سکے۔ جیسا کہ حضرت عثمانؓ نے خلافت کے منصب پر فائز ہوتے وقت، اپنے اجتہاد کو چھوڑنے اور حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے اجتہادات پر عمل کرنے پر بیعت لی، تاکہ امت کی وحدت برقرار رہے۔

تقلید

تقلید کی تعریف: **هو العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة** (بغیر کسی لازمی حجت کے دوسرے کے قول پر عمل کرنا)۔

تقلید کے دلائل

عقیدے میں تقلید ناجائز ہے جیسا کہ کئی آیات میں مذکور ہے، البتہ احکامِ شرعیہ میں اس کا جواز مندجہ ذیل نصوص سے ثابت ہے:

﴿**فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**﴾ 21:7

(پس تم اہلِ ذکر سے پوچھ لو اگر تمہیں خود علم نہ ہو)

یہاں یہ سوال اٹھ سکتا ہے کہ آیت سے مراد اہلِ کتاب ہیں، تو اس کا اطلاق مسلمانوں پر کیسے ہوسکتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ صحیح ہے کہ یہ آیت اہلِ کتاب کے بارے میں نازل ہوئی مگر قاعدہ ہے: **العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب** (لفظ کے عموم کا اعتبار ہوگا نہ شانِ نزول کی خصوصیت کا)۔ یہاں **أهل الذكر** کے عموم میں مسلمان بھی شامل ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وأنزلنا إليک الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ 16:44

(یہ ذکر (قرآن) ہم نے آپ کی طرف اتارا ہے کہ لوگوں کی جانب
جو نازل فرمایا گیا ہے آپ اسے کھول کھول کر بیان کر دیں)

یہاں اللہ تعالیٰ نے قرآن کو ''ذکر'' سے موسوم کیا ہے چنانچہ یہاں سے مسلمانوں کا ''اہلِ ذکر'' میں سے ہونا ثابت ہے۔ یہاں یہ نہ کہا جائے کہ آیت ایمان کے بارے وارد ہوئی ہے، تو اسے احکام کے موضوع میں کیسے استعمال کیا جاسکتا ہے؟ یہ اس لئے نہ کہا جائے کیونکہ آیت کا موضوع ایمان نہیں بلکہ معرفت ہے یعنی آیت میں لاعلموں کو اہلِ علم سے پوچھنے کو کہا گیا ہے کیونکہ کلمہ **فاسألوا** (پوچھو) عام ہے اور اس میں احکام شرعیہ بھی شامل ہیں۔

نیز حضرت جابرؓ سے یہ روایت ہے کہ ایک شخص جنابت کی حالت میں تھا اور اس کے سر پر چوٹ تھی، غسل کے وقت اس نے بعض صحابہ کرامؓ سے پوچھا کہ کیا اس پر کوئی رخصت ہے جس پر انھوں نے انکار کیا (یعنی اسے پورا غسل کرنا پڑے گا)۔ اس غسل کے بعد وہ ہلاک ہوگیا۔ اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

'' **إنما كان يكفيه أن يتيمم ويعصب على رأسه خرقة فيمسح عليها ويغسل سائر جسده، ألا سألوا إذا لم يعلموا ؟ إنما شفاء العي السؤال** ''(أبو داود)

(بے شک یہ کافی تھا کہ وہ تیمّم کر لیتا اور سر پر ایک کپڑا باندھ کر اس پر مسح کر لیتا
اور باقی جسم کو دھو لیتا، انھوں نے پوچھا کیوں نہیں اگر (یہ) معلوم نہ تھا، بے شک
بیماری کا علاج پوچھنا ہے)

ان نصوص سے مقلد کے لئے مجتہد کی تقلید کا جواز ثابت ہے۔ چونکہ وہ خود نصوص سے حکم اخذ کرنے سے قاصر ہے، اس لئے اس پر واجب ہے کہ وہ کسی مجتہد کی تقلید کرے۔ یاد رہے کہ تقلید سے مراد کسی شخص کی ذاتی تقلید نہیں بلکہ یہ حکم اللہ کی معرفت حاصل کرنے کے لئے ہے، تاکہ وہ اس اخذ شدہ حکمِ شرعی پر عمل کر سکے۔ اگر کسی شخص کی ذاتی طور پر تقلید کی گئی تو یہ حرام ہے کیونکہ مسلمان صرف اللہ کے حکم کی پیروی کرتا ہے نہ کسی انسان کی۔

تقلید اصل نہیں

مکلّف کے لئے اصل یہ ہے کہ وہ خود اللہ کے حکم کو نصوص سے مستنبط کرے کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنے خطاب میں ایک خاص گروہ یعنی فقط مجتہدین وعلماء سے مخاطب نہیں بلکہ یہ خطاب ساری انسانیت کو ہے۔ چنانچہ مکلّف کے لئے تقلید اصل نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ولا تقف ما ليس لک به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئک كان عنه مسؤولا ﴾17:36

(جس بات کا تجھے علم نہ ہو اس کی پیروی مت کر کیونکہ کان اور آنکھ اور دل، ان میں سے ہر ایک سے پوچھ گچھ کی جانے والی ہے)

تقلید چونکہ بلا دلیل کے ہوا کرتی ہے اس لئے اس سے علم ویقین کا درجہ حاصل نہیں ہوسکتا، یہ فقط دلیل سے ممکن ہے۔ البتہ یہ دلیل مقلد کے لئے ملزمۃ (لازمی) نہیں ہوتی، جیسا کہ اجتہاد کے ذریعے مجتہد کے لئے ہوا کرتی ہے۔ پس جس نے خطاب اللہ سنا اس پر لازم ہو گیا کہ وہ اس پر ایمان لائے اور جو اس پر ایمان لایا اس پر احکام شرعیہ پر عمل کرنے کے لئے ان کو نصوص سے خود سمجھنا واجب ہو گیا۔ البتہ چونکہ اس خطاب کو صحیح سمجھنا ہر ایک کے لئے ممکن نہیں ہے اس لئے تقلید فقط عاجزی ومجبوری کی وجہ سے ناگزیر ہے۔

ایک مسئلے میں ایک ہی مجتہد کی تقلید

یاد رہے کہ مقلد کے لئے یہ لازم ہے کہ وہ ایک مسئلے میں ایک ہی مجتہد کی تقلید کرے جب کہ اس کے لئے

دوسرے مسائل میں کسی دوسرے مجتہد کی تقلید جائز ہے۔ اس پر اجماعِ صحابہؓ کی دلیل ہے۔ چنانچہ یہ لازمی نہیں کہ تمام مسائل میں ایک ہی مجتہد کی تقلید کی جائے، البتہ یہ ضروری ہے کہ ایک مسئلہ میں ایک ہی مجتہد کی تقلید ہو، ورنہ یہ گمان غالب رہے گا کہ وہ اپنی خواہشات کی پیروی کرے یعنی جو حکم اسے آسان لگے وہ اس کو اختیار کرے اور یہ حرام ہے کیونکہ اس صورت میں اس نے اللہ کے حکم کی پیروی نہیں کی بلکہ اپنی خواہش کی، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿فلا تتبعوا الهوى﴾ 4:135

(پس اپنی خواہشات کی پیروی مت کرو)

مسئلہ کی تعریف: **هو كل فعل أو مجموعة أفعال لا يتوقف غيرها في صحته عليها** (وہ ہر فعل یا افعال کا مجموعہ جس پر کسی اور (امر) کی صحت موقوف نہ ہو)۔

مثلاً وضو پر کسی اور امر کی صحت موقوف ہے یعنی نماز کیونکہ یہ اس کا جز (شرط) ہے، اس لئے یہ مسئلے کی تعریف سے خارج ہے، مگر چونکہ نماز پر کسی اور امر کی صحت موقوف نہیں ہے، اس لئے یہ ایک مسئلہ قرار پایا۔

مقلد کی اقسام

مقلد کی دو قسمیں ہیں: عامی اور متبع۔

1) **عامی**: یہ وہ ہے جو بغیر معتبر تشریعی علوم کی معرفت حاصل کیے مجتہد کی بلا دلیل تقلید کرتا ہے، یعنی فقط فتووں پر اکتفاء اور عمل کرتا ہے۔ یہ صرف کسی مجتہد کے عدل اور علم پر اعتماد کی بنیاد پر اس کی تقلید کرتا ہے۔

2) **متبع**: یہ وہ ہے جسے بعض معتبر تشریعی علوم کی معرفت حاصل ہوتی ہے لیکن اجتہاد کے لئے کافی نہیں اور یہ مجتہد کی تقلید دلیل کی بنیاد پر کرتا ہے یعنی جو دلیل سے اس کے سامنے ظاہر ہوتا ہے۔ یہ دلیل پر اپنے اعتماد کی بنیاد پر کسی مجتہد کی تقلید کرتا ہے۔

یہ بات ظاہر ہے کہ متبع کو عامی پر فضیلت حاصل ہے کیونکہ اتباع درجہِ اجتہاد تک پہنچاتا ہے۔ اتباع میں دلائل سے گہری واقفیت ہونا ایمان کی پختگی کا باعث بنتا ہے اور امت کی نشاۃِ ثانیہ کا وسیلہ بھی کیونکہ آگاہی وشعور کی بنیاد پر زندگی کے تمام مسائل کو مبداء کی طرف واپس بھیجنے اور اس پر عمل کرنے ہی کا نام نشاۃِ ثانیہ ہے۔

ماحصل

اصولِ فقہ کی اس بحث کے بعد، اجتہاد کی کیفیت وطریقہِ کار(methodology)اور شریعتِ اسلامی کی عالمیت کا ادراک کیا جا سکتا ہے اور اصولِ فقہ کی اہمیت کا بھی۔ عالمیت سے یہ مراد ہے کہ کس طرح شرعی نصوص خالص تشریعی نصوص ہیں، یعنی یہ مفصل ہونے کے باوجود اپنی نوویت میں عام ہیں جس کی وجہ سے ان سے، روزِ قیامت تک، بے شمار اصول، قواعد، تعریفات، عام اور جزوی احکام اخذ کیے جا سکتے ہیں، جو انسان کی زندگی کے تمام موجودہ اور آئندہ مسائل کا احاطہ کریں۔ شرعی نصوص کی یہی وسعت اور ان کی بے شمار مسائل پر منطبق ہونے کی اہلیت ہی شریعتِ اسلامی کی عالمیت کی سب سے بڑی دلیل ہے۔ یہ نصوص فکر کے لئے انمول ہیں اور ایک ایسی زرخیز زمین کی طرح ہیں، جو مجتہد کی فکری کاشت کے لئے بہترین ہیں۔ نیز فقط یہی شریعت انسان کے مسائل کا صحیح حل پیش کرتی ہے اور انشا اللہ تعالیٰ عنقریب خلافت کے ذریعے اس کا نفاذ اس امر پر گواہی دیگا۔

تمت